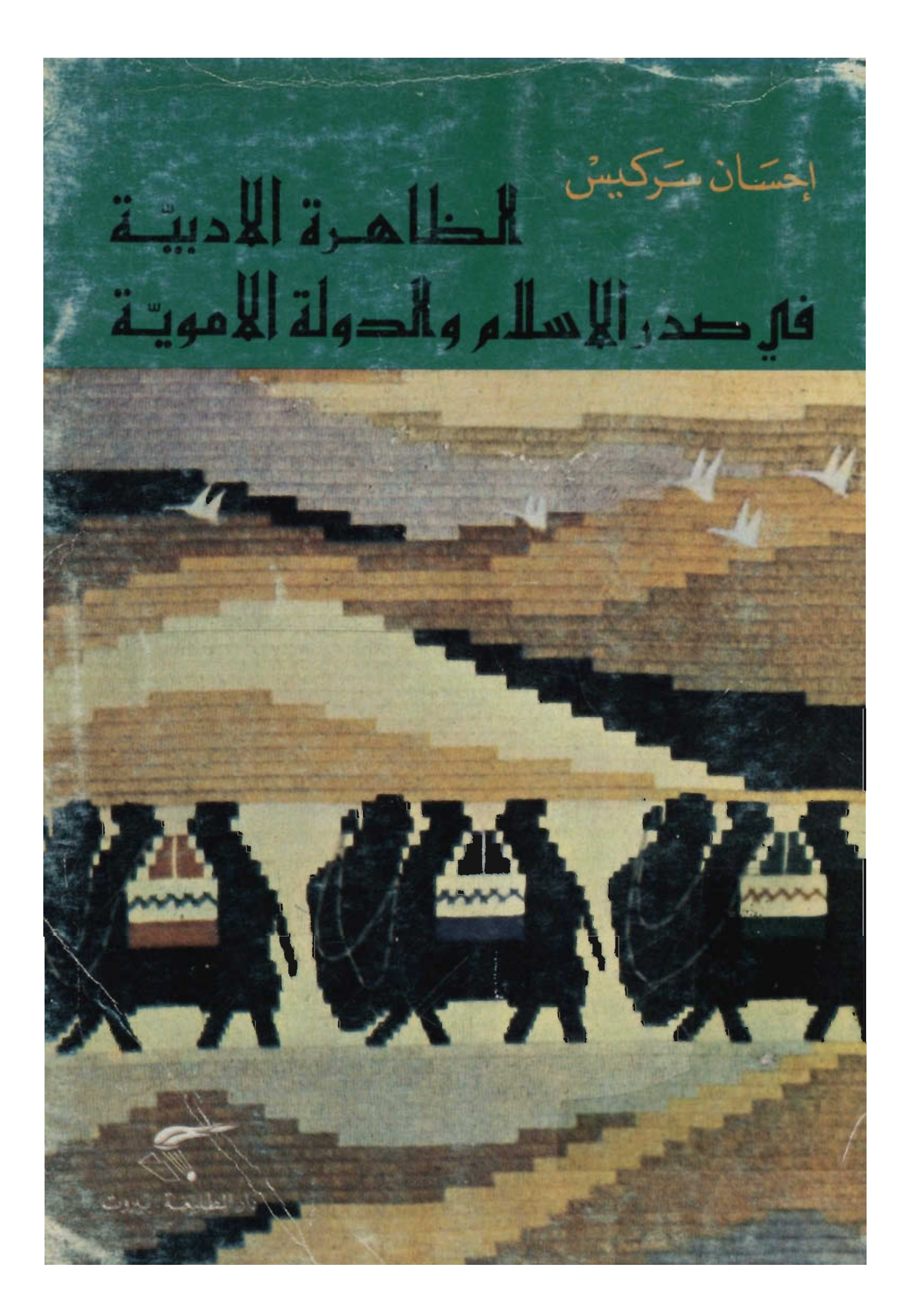

إحسان سركيس
الظاهرة الأدبيّة
في صدر الإسلام والدولة الأمويّة
دار الطليعة بيروت

الظاهرة الأدبية

في

صدر الإسلام و الدولة الأموية

إحسان سركيس

الظاهرة الأدبية
في
صدر الإسلام و الدولة الأموية

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت – لبـــنان

ص. ب ١١١٨١٣

تلفون ٣١٣٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى

آب (اغسطس) ١٩٨١

تقديم

تعتبر الفترة التي نتناول أدبها بالبحث والدراسة من أعجب الفترات في تاريخنا القديم لفرط ما تخللها من مآثر ومنجزات وما انتابها من انعطافات وما حفلت به من محاولات موفقة أو مخفقة، في مواجهة ما تمليه الوقائع على الوضع الانساني، وما تستدعيه الايديولوجية تجاوزاً لها أو تساوقا معها.

ولربما كانت هذه الناحية الأكثر أهمية فيما يحدو على طرق هذا الموضوع، رغم وفرة ما كتب قديماً وحديثاً فيه، إذ يظل هناك مجال لمن يود أن يلقي نظرة معاصرة على الماضي تتوخى التفسير أو تلتمس المقارنة أو تستنطق الجذور التي تشكل القاعدة التاريخية للوجود العربي، في ما كانت عليه حياة الأسلاف في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما كان يحتمله التعبير الأدبي عنها من معان إنسانية. وما كان يبرزه من خصال نفسية وشعورية ومواقف فكرية، أي كيف كانوا يتناولون الحياة وكيف كانوا يستقبلون أحداثها وكيف كان وقع هذه الأحداث في نفوسهم.

وتظل دراسة الماضي، على أساس الحقائق العامة ومنعكساتها الأدبية

والفنية كفيلة بتمكين كل جيل أن يكتب من جديد التاريخ العام والتاريخ الأدبي في ضوء اهتماماته، فيحبو كتابته شكل تفهمه الخاص لأحداث الماضي وما تمثله هذه الأحداث من مشاقات ومداخلات إنسانية. وغالباً ما يقدم الأدب أصدق الصور وأوضحها عن القوى المعنوية والفكرية التي تفعل فعلها في كل مجتمع، على أن استخدام هذا المصدر يحتاج الى التقاط الحقائق الناطقة والدلائل السليمة بين أكوام لا حصر لها.

وتعتبر هذه الفترة، بحق، من أبرز الفترات التي تقتضي فيها الدراسة الأدبية المزواجة بين الأدب والتاريخ، أي دراسة الأدب من خلال التاريخ ودراسة التاريخ من خلال المعطيات الأدبية لأنهما يتواصلان تواصلاً دقيقاً ويتكاملان تكاملاً وثيقاً، كما أنها من أخصب الفترات التي كان للأدب فيها دور كبير في التعبير عن جوانب هامة من الحياة الجديدة ممثلة في لقاء الحضارة وفي تصوير عملية بناء الدولة، وما كان يعتري الناس في علاقاتهم مع شكل جديد من السلطة وطراز جديد من الحكام ودخول هذا الأدب حومة الحياة السياسية والجدل السياسي.

وهذه الميزة الخاصة أو الاستثنائية التي كانت للأدب - وللشعر منه بخاصة - تجعله معدوداً في الوثائق التاريخية والاجتماعية المهمة، لما يفصّل من أحداث تلك الفترة، ولما ينقله نقلاً مباشراً، الأمر الذي يجعل هذه الأداة الأدبية أدخل في الحقيقة من التاريخ، لأن التاريخ لا يعطي الحقيقة مباشرة إلا نادراً، إذ هو موصول بالرواية وما يعتورها من شوائب النسيان أو الخطأ، فضلاً عن التعصب أو الهوى، وهو، في أحسن حالاته، إنما يستعرض موضوعه ليبرهن عليه، ليصفه وليدركه. ولكن هذه الأداة الأدبية تعرض علينا الماضي بكل جوانبه وكانه

مجاميع من شهود شاهدوه بأبصارهم، وقد ارتسم في كلمات وأنغام.

ومن بدائه الأمور أن هذا العصر لم يكن عصر بساطة أو قبلية، بالمعنى المألوف، بل كان عصر تحولات شاملة في حياة العرب وتفكيرهم وأدبهم، وفيه انتقل العرب الى حياة استقرار حضرية، وتحولت دور هجرتهم الى مراكز مدنية نشيطة، وفيه وضعت أسس نظمهم، وفيه كان الاتصال الرائد بالحضارات القائمة وبداية الأخذ منها أو التفاعل معها، وفيه قامت أولى المجتمعات الحضارية في الشام ووادي الرافدين، حيث قامت حضارات أسبق تمت بجذور وأصول الى شبه الجزيرة العربية، مما جعل هذه المجتمعات تأخذ طابعها العربي الحضاري في وقت مبكر وأصبحت مراكز عربية نشطة، في زمن قصير، وكانت التحولات فيها أسرع وأبعد مدى. وطبيعي أن يتمكن الأدب، بما يملكه من طواعية وحساسية مباشرة، من أن ينقل إلينا الكثير من الانعكاسات المتولدة عن الاحتكاك المبكر بين هذه النفوس وتلك المناطق وما سقط إليها من التأثيرات الحضارية التي اعترضت خبراتهم وثقافاتهم إثر هذا الاحتكاك.

وهكذا تصبح إعادة الماضي، كما يقول «ايف لاكوست» تشكل - كما لم تكن أبداً - غاية بذاتها، فهي في الواقع، مستوحاة من مصلحةراهنة وترمي الى غاية فعلية أيضاً. ولا يمكن لهذا التاريخ أن يندمج في الفكر الناشط في حياتنا إلا في الجو الذي يستطيع فيه أن يترك صدى فعلياً ويسهل فهم قضايانا الراهنة. وهكذا لا تغدو مثل هذه الدراسات انعطافاً على الماضي إلا بقدر ما يتكلم هذا الماضي أو يشع فينير الحاضر ويلهم المستقبل، من خلال رؤية محددة تستشف من عصرنا ومعارفه، لأننا لا نستطيع أن نفصم علاقتنا بهذا الماضي وأن نعيش على انقطاع عنه، وان التصدي للموضوع بمفاهيم العصر وأدوات

التحليل فيه لا يعني أن نحكم عليه بمعايير هذا العصر وإنما أن نكتشف غناه الحقيقي، لأن الوسيلة الفكرية يومذاك لم تكن ما هي عليه اليوم، ولأن ثمة وقائع موضوعية لم تكن بعد قد تمايزت.

إن تقدير التراث أو إعادة النظر فيه ينطلق من حقيقة أساسية هي أننا نعيش عصراً دينامياً، نحن شهوده وينبغي أن نكون المشاركين فيه، لأن حضارة الانسان واحدة كالنهر العريض المتعدد الروافد، المتمايزة والمتكاملة. وإذا أردنا أن نستأنف شوطنا الحضاري فسبيلنا، بجانب متطلبات عديدة، تملّي ما تم في حضارتنا القديمة، يوم كانت تأخذ وتعطي، لأنه ما من حضارة أهّلها موقعها من الزمن وحيزها من المكان ما كان لحضارتنا في ابراز هذا المعنى الإنساني. وهذا الموقف يبصرنا بنفوسنا وأطوار تقدمنا وما بين حياتنا وحياة أسلافنا من تشابه أو تخلف في طرائق النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكيف كانت صورة كل طور مروا به وما طابعه الخاص الذي خلفه فيهم سواء أكان طور نهوض أم طور سقوط.

لهذا فالنظرة العلمية الى التاريخ، ومن خلاله الى التراث، هي التي تحملنا على تأمل هذا التراث. بنصه وروحه واستهدافه، من جوانب ينبغي أن نتواصل معها ونفيد ومن جوانب لم تعد لها إلا قيمة الوثائق التاريخية، لأن ما يعيقنا عن الاشتراك والمساهمة في تجارب الانسانية ووحدتنا معها ودخولنا حلبة التاريخ الإنساني ومواكبة التطلعات المعاصرة، وبكلمة، كل ما يعيقنا عن الاندماج في الكل - مع بقاء التميز والأصالة - هو شيء ليس من التراث المتصل وإنما هو أعراض لظاهرات زمنية قامت لتفي بحاجات معاصرة لها ثم طواها الزمن، بخيرها وشرها، لا سيما وأن بعضها مثل شكلاً من الانغلاق البنيوي الذي عرفته مجتمعات كثيرة في الماضي.

· ومثل هذا الموقف أو التصور لا يتم عن طريق وضع المعايير والمقاييس واستبقاء هذا الشق واستبعاد ذاك وإنما سبيله التحليل العلمي، الذي يكشف الأسباب والدواعي ويقرن الظواهر بكوامنها، وهو الذي يعطي الحياة الحاضرة اتصالاً بهذا الشق من التراث أوانقطاعاً عن ذاك. وكل فكرة جزافية ترفض باسم التقدم أو تتجمد وتتقوقع باسم حرمة التراث ليس لها نصيب في ميزان العلم والحقيقة، إذ ننسى عندئذ من تراثنا ما يجب تذكره ونتذكر ما يجب نسيانه. وبحق قيل: «إن التاريخ هو حوار بين الماضي والحاضر، يتخذ الحاضر، من خلاله، المبادرة ويحتفظ بها. ولا يمكن أن نفرض على المؤرخ أن يعيد التفكير بمجتمع، فقط، بذات الطريقة التي كان يفكر فيها المجتمع بذاته... فبإعادة المجتمع الى مجتمع جديد يمكن دفع الماضي الى الجهر بسر مخفي حتى الآن طي التحقيقات الأكثر يقظة».

والظاهرة الأدبية التي نرصدها في الفترة المسماة صدر الاسلام والدولة الأموية، هي من أكثر الظاهرات احتمالاً للتأويل تبعاً لإشكالية الواقع وإشكالية التاريخ، ففيها استمرار وجديد، استمرار بقدر ما تستمليه هذه الظاهرة من هياكل ورسوم وأسلوب، وجديد بقدر ما طرأ على الحياة من تبدل جوهري، في الفكر والشعور والسلوك، لأن حدثاً كبيراً كالاسلام كان من شأنه إحداث تبدل عميق في معنى الحياة ووتيرتها، مس بالتغيير كل شيء في كوامن النفوس وحقائق المجتمع، وأفسح المجال لجدلية الوقائع والمثل من خلال شمولية في الرؤية والقصد. كما أن قيام الدولة الكبيرة والمجتمع الحضاري الواسع المتعدد الثقافات وما كان يتمور فيه من تفاعل حي نشط يمثل الوجه الآخر أو الصورة المقابلة لعملية التبدل هذه، ومتابعة هذه الجدلية والتقاط العنصر الفاعل فيها يستدعي النفاذ أعمق فأعمق الى التيار الخفي لا

الى ما ظهر من صفحة الماء.

ولكن، لا يزال تاريخ العرب - في القسم الأكبر من هذه الحقبة - بحاجة كبيرة الى مزيد من البحث والتقصي والى إعادة نظر في كثير من الآراء والأحكام والمفاهيم والى تمحيص للمعلومات واستبعاد ما لا يثبت منها أمام البحث العلمي والتحري الدقيق، وبالتالي لا يزال هناك فراغ كبير في الدراسات الاجتماعية والاقتصادية وحتى الايديولوجية.

ومع ذلك فلا بد للمرء إلا أن يشعر بالرضى لأن الدراسات الحديثة أخذت تتجاوز الطريقة التقليدية لتنفذ الى ما يكمن خلف ظاهر الأحداث، وبالتالي بدأت تتناول النصوص الأدبية مستخدمة عدة البحث العلمية العصرية، وهي عدة لم يكن للباحثين القدامى وحتى باحثي عصر النهضة العربية الحديثة دراية بها. ومن أهم ما تجنح إليه الدراسات اليوم هو وضع الظاهرات التاريخية الانسانية، الحاسمة والمصيرية، ضمن حيزها الاجتماعي والسياسي، في حقبة ومكان، لأنها لا تستمد بداهتها وقدرتها على الاقناع إلا من خلال علوم التاريخ والمجتمعات، مع الالتفات الى دور الايديولوجية، لأن الايديولوجية، في ذلك الحين، أعطت الناس أسباباً للحياة وسنت لهم مهام شخصية واجتماعية ليقوموا بها.

وبذلك، لا يمكن أن تدرس الظاهرة الإنسانية، ومنها الظاهرة الأدبية، وتفهم إلا من خلال شبكة الاتصال والترابط الاجتماعية - السياسية، وبالرجوع إليها، ولكن ذلك لا يعني الجزم بأنها تعود إليها كلية وتغيب فيها. وعلى الذين يعولون على العوامل المحركة للتاريخ أن يفكروا بعناية في أهمية الأيديولوجية التي تحبو هذه الظاهرة أو تلك من الظاهرات الانسانية هذا الشكل من القوة أو ذاك، وهذا الشكل

من القدرة على التغيير أو ذاك. وما هو أساسي في هذا الصدد هو أن كل ظاهرة إنسانية دينامية تقوم على شكل من تسلسل العوامل النوعية وترابطها، الأمر الذي لا يدع مجالاً لإغفالها، كما أن إدخال هذه الظاهرات في سياق هذه العوامل هو الذي يمكّن من إعطائها أهميتها التاريخية الحقيقية. وفي ذلك ما يكشف سر الماضي ويجعله أكثر تقبلاً وتفهماً و«معقولية»، كما يغني الأفكار والنظريات ويوسع من قدرتها الاستيعابية والتجريدية.

إن عملية المقابلة بين الحياة العامة ومنعكسها الأدبي، في تلك الحقبة التاريخية، من شأنها تمكين كل منهما أن يكشف ما خفي من سر الآخر. لهذا يغدو الباحث مطالباً بأن يعمل الموازنة، من خلال الجدل، بين ما تطاوع فيه الحياة المثل وبين ما تعاند فيه، بما للأيديولوجية من قوة وأثر وبما للأشياء من قوة وما لطبائع البشر وسنن المجتمعات من وطأة وتأثير. ويمكن أن يكون التعبير الأدبي في مثل تلك الفترات أصفى وأكثر شفافية في تصوير هذا التوتر أو الترجح لأنه أقرب استجابة لما يجيش في النفوس ولما يتخلج في الصدور. وهذا ما يجعل هذه المحاولة تستوحي الماضي بما يلقيه من ضوء على الحاضر.

لقد ساد طويلاً ضرب من التقليد في فهم الماضي ومأثوره، على مختلف الصعد، تمشياً مع مألوف في البحث أو تملصاً من مواجهة الحقائق المعاصرة، قصوراً أو تلبيساً، بغية الابقاء، عفواً أو عمداً، على شكل من النظرة الى الحياة لا تخدم إلا الراغبين في تقييد الحاضر صوناً لجمودهم أو قعودهم أو مصالحهم. الأمر الذي أورث اختلاطاً في الرؤية الصحيحة غشّى رؤى المستقبل. وانساق في هذا التيار الكثيرون باسم التقليد وحرمة التراث فوقعوا في شراك المزج بين الماضي والحاضر كما لو كان في الإمكان أن يوجد كائن أو مجتمع أو حقيقة حية يكون

حاضره، بله مستقبله، مماثلاً لماضيه. لهذا كان مبتغانا ومنتهى جهدنا المتواضع أن نضع هذا التراث في مكانه من جدلية « الشجرة والجذور » لأن ما يشد انتماءنا الى الماضي هو، بالدقة، مأثور ذلك الماضي. عبر الزمن، والتواصل معه من خلال واقع متبدل باستمرار الى مستقبل تتكشف ملامحه من خلال تلك الجدلية.

إن المجتمعات النامية، وبخاصة ما كان له منها ماض حضاري، التي تحاول اليوم أن تصل ما انقطع من سياقها الحضاري، لا يمكنها أن تتأتى لذلك ما لم تمارس نحو نفسها تحليلاً ونقداً يعادلان ما يوجه الى العوامل الخارجية من تحليل ونقد. وهي مطالبة بأن تحسن التوفيق بين ما تلتمسه من جديد وما تستبقيه وتتواصل معه من قديم في ضوء ما هو إيجابي أو سلبي في كل منهما، وهي مطالبة أيضاً أن تميز في « أناها » الاجتماعية ما يعود للماضي كماض وما يعود للحاضر كرؤية ومنهج، لأن الانسان لا يجب عن تساؤلات العصر وتحدي الزمن إلا انطلاقاً من نفسه ولنفسه، وبذلك لا تكون ذات الحاضر نقيضاً انحطاطياً لذات الماضي، ولا يعود ما كان نوعياً تاريخياً في ظرف معين يؤخذ وكأنه مناقض للانساني العام. إن ما يستدعيه الوجدان أو الوعي الجماعي الراهن هو استلهام مزاج من الواقع الاجتماعي والطبيعة الثقافية، بما يتخللها من ثقافة الماضي، في محاولة جادة تضع الخصائص النوعية في تلاؤم وانسجام مع مفهوم إنساني شامل.

الفصل الأول

الظاهرة الاسلامية

ما إن ظهر الاسلام حتى جسّد، في آن واحد، حقيقتين متمايزتين ومتكاملتين: الأولى هي أنه دين توحيدي موجه الى الأمم كافة من عرب وغير عرب، وله دواعيه الروحية والانسانية والعالمية، وكان لها جذور في الوسط العربي المتقدم في ذلك الحين، والثانية اقتران ظهوره بما كان يحتاجه المجتمع العربي من مضمون ايديولوجي يعين على الخروج من تلك الفترة أو المرحلة القلقة التي كانت تترجح بين الواقع القبلي وما يتجاوزه الى مفهوم يحمل معه وضوح الرؤية وإمكان التحقق. وهذه الحقيقة، برأينا، هي المعول عليها في تفهم الظاهرة، وكل تفسير يعتمد جانباً دون آخر لا يحمل معه التفسير الصحيح للماضي كما لا يساعف على مواجهة الحاضر والمستقبل. إذ لو كان الدين الاسلامي ديناً قومياً فحسب لجاز أن يختلط بالحياة القبلية ومحدودية الحياة العربية في ذلك الحين، ولربما غاب فيها، ولكن كونه توحيدياً عالمي النزعة مكّن من لقاء الحضارة عن طريق بناء الدولة الكبيرة، التي تشكل، واقعياً، النفي العملي للحياة القبلية. وان التمييز بين الحاجة العربية في ذلك

الحين الى الايديولوجية الدينية للخروج الى حياة اجتماعية وانسانية أرحب، وهي حاجة مرتهنة بزمان وأوضاع معينة، وبين الدين كدين توحيدي عالمي، يظل له دوره شأن سائر الأديان، أمر لا بد منه لا لتفهم الماضي فحسب وإنما لتفهم الحاضر أيضاً.

ولم يكن الإمكان الايديولوجي، فيما ينشده عرب ذلك الزمان، يقع في جملة إمكانات وإنما كان الإمكان الوحيد لأن معطيات الحياة لم تكن بقادرة أن تيسر هذه الانطلاقة الشاملة على أساس اجتماعي أو اقتصادي فحسب. وكان أول ما واجهه الاسلام، بحكم نشأته، الوضع السائد في مكة، بخاصة، وفي الجزيرة العربية، بعامة، فلاقى المعاضدة والتأييد من فئة قليلة والعداء والبغضاء من فئة كبيرة، إذ كانت التعاليم الجديدة ثورية في عرف مكة التي كانت تعتمد في بعض معايشها على نحلتها المتعددة الآلهة والتي كانت لذلك متمسكة بالأصنام يوم كان سائر العالم - بما في ذلك معظم العرب - قد بدأ ينبذها. وكانت الروح التجارية وتجميع الثروات قد أوهنت الروابط القبلية ونالت من إنسانيتها. وبما أن الثروات الضخمة لا تكتسب إلا بالاهتمامات التي تستهدف الأرزاق المادية والتي لا يمكن الإبقاء عليها إلا بتجميد الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية، ليكون هذا التجميد ضمانها، لهذا وجدت الطبقة الأرستقراطية القرشية من مصلحتها أن تحارب الاسلام والأفكار التي جاء بها. وكانت ردود الفعل الأولى تتسم بشيء من الاستخفاف ومن ثم استحالت الى حقد عضوي، وهو لا يخرج عن حقد الأنا الآمرة في مواجهة الروح المتسامية المتعاطفة.

ولم يكن ذلك النظام الاجتماعي - الاقتصادي يحمل أو يحتمل من المرونة ما يمكنه من تمثل الدعوة الجديدة، دون مشاقة أو منازعة، لهذا كان حتماً عليه أن يتصلب ويتشنج بمقدار ما يهتز أو يتقلقل داخلياً،

ومع سيرورة الدعوة الجديدة لم يعد مقنعاً إلا للذين لا يريدون الاقتناع بغيره، لأنه عاجز عن مواجهة الحاجات الملحة التي كان في الدعوة الجديدة ما يوحي بتلبيتها.

ويذهب الكثير من الباحثين الى أن عنصر الشباب كان العنصر الغالب على الملبين الأول للدعوة الجديدة، وهذا أمر قد نجد له تفسيراً على صعيد الاستعداد النفسي، فكل حركة أو دعوة جديدة تعتمد على الفئة الأكثر تقبلاً للجديد والانسلاخ عن القديم، وفئة الشباب هي دائماً أكثر الفئات استعداداً لذلك. ولكن ثمة معايير أخرى ينبغي أخذها في الحسبان، ومنها الوسط الاجتماعي، ويبدو أن قسماً قليلاً من أولئك الملبين الأول كان ينتمي الى أكثر العائلات المكلية ثراء ونفوذاً، ولعل أبرزهم خالد بن سعيد الأموي، أما القسم الأكبر فقد كان ينتمي الى أسر وبطون أو قبائل هي دون القبائل أو الأسر صاحبة النفوذ والغنى من أبناء عبد شمس كأمية ومخزوم. ولكن هؤلاء الشباب، وان لم يكونوا من تلك الأسر الغنية، فقد كان لهم نفوذهم أو مكانتهم في أسرهم وقبائلهم، وكانت لهم مزايا معترف بها، وكان بعضهم من ذوي الغنى، وإن لم يكن الغنى العريض. وبجانب هؤلاء كان هناك بعض الموالي من أصول عربية أو حبشية أو فارسية أو بيزنطية، وهؤلاء كانوا في أوضاع صعبة إذ كانوا مهددين بالأذى أكثر من سواهم لاستضعافهم وعدم توافر حماية قبلية كافية لهم.

لقد كانت الفترة القريبة من ظهور الاسلام فترة قلق وترقب، وكان بعض المستنيرين، وبخاصة الفئة التي عرفت باسم الأحناف، يتوجس خيفة من المساويء التي بدأت تنجم عن التحولات الاجتماعية وما أورثته من ترد في مجال القيم العامة. ويمكن للمرء أن يقدر ما يعانيه ضحايا هذه التبدلات، ولا سيما في مجتمع تغلب عليه الحياة القبلية، فكان لا بد من

حل يداري حال تلك الضحايا. وكان لا بد من موقف انتقادي تجاه ظواهر الحياة تلك والتي أورثت الضيق والقلق والتي يمكن أن تتلبس هذه الطبقة القديمة الجديدة من التجار الأغنياء التي تخلت، بحكم تضخم فاعليتها، عن التضامن القبلي، وكان لا بد من موقف انتقادي أيضاً من كل ذي نفوذ تقليدي يهمه تجميد الأوضاع تلك. ولم يكن ثمة سبيل سوى الاعتماد على أفكار وحلول جديدة تتقبل أولاً على شكل من العقيدة ومن ثم ترسى قواعدها بعقل منفتح يتمثل الحالة الروحية والاجتماعية لهذه الفئة المنسحقة من المجتمع ويتبنى مطالبها الناشئة عن آلامها ومتاعبها، وان تدعى المؤسسة القديمة لإعادة النظر في منحى تفكيرها وبالتالي في سلوكها. وقد انضم هذا الاحساس الطارىء بالحرمان الى الشعور العام بالضيق من انغلاق العالم والمحيط بالعرب في وجه محاولاتهم الخروج إليه.

لقد واجهت الدعوة الاسلامية واقعاً عاماً، اجتماعياً واقتصادياً من خلال الواقع المحدود السائد في مكة، التي كانت بؤرة مصغرة للتيارات الموافقة للتجديد أو المعارضة له. وكثيراً ما يتوقف الباحثون عند الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وحدها، في مكة أو يثرب (المدينة)، ويحاولون إيجاد التفسير الكامل، وفي ذلك تبسيط لا يوفي الظاهرة حقها ولا يعطي التفسير المقبول لمداها وأبعادها.

لقد كانت الدعوة الاسلامية أبعد مرمى من أن يحتويها ذلك التفسير، رغم ما ينطوي عليه من صحة، لأنها جاءت، في إبانها، ذروة التطلعات الانسانية والحضارية والثقافية والروحية لشعب له تاريخ اطلع من فروعه المختلفة حضارات امتدت آلاف السنين وكانت من مهود حضارات الانسان. كما عرفت الانسانية، في هذه الرقعة

الحضارية من أرض البشر، ولستمائة سنة خلت، ديناً توحيدياً رفيعاً هو المسيحية التي انتشرت في العديد من أرجاء العالم المتمدن في ذلك الحين. ولكن ما صنعه هذا الدين بدأ يفسده صنيع البشر بحكم الضرورات والشهوات، وبدأت الآمال التي راودت الناس بظهوره تذوى وتتلاشى. وعلى أشلاء الأخوة والمحبة والرحمة بالمستضعفين والسلام وحكومة الانسان العالمية على الأرض قامت الامبراطوريات التي كانت عوالم للثروة والأمجاد المشكوك فيها والقوى العدوانية المتناحرة. وبدا، في ذلك الزمن، أن الانفصام بين المجتمع المدني و«مدينة الله» يلقي بهذا العالم في مخالب العنف، وكان المؤمنون الحقيقيون، يومها، يلجأون الى خارج هذا العالم ليعيشوا في منأى عن المجتمع.

وتتفق كتب الحضارة على أنه عندما بدأت الاعراق والأفكار تتلاقى، مرافقة نمو التجارة بين الأمم، وعندما قامت المجتمعات التي أصبح فيها النقد مقياس كل شيء، وحيثما حطم الاقتصاد المبني على النقد الحدود بين القوميات وأصبح كل إنسان قادراً أن يكون له ما يملكه على وجه التخصص، وبالتالي أن تكون له ثروته الخاصة، عند ذلك بدأ الناس في تلك المجتمعات يأملون في مجيء عصر يتناسب مع ما يستحقه كل إنسان... منذ ذلك الحين بدت هذه المجتمعات مستعدة لتقبل الرسالات الدينية والاصلاحية الاجتماعية التي كان أصحابها ينذرون بنهاية النظام الاجتماعي القديم الذي كان، قبل أن يداخله الاختلال، يضمن، في القليل، أسباب العيش من خلال الجماعة التي ينتمي إليها الفرد. كما حملت هذه الدعوات نظرة استنكار للغنى أو تنديداً بالأغنياء وأصحاب النفوذ وبتطلباتهم المكرهة أو المرهقة، فكانت تتحدث بيقين عن القصاص الفردي الذي ينتظرهم في هذا

العالم أولاً ومن ثم في العالم الآخر. ومنذ ذلك الحين كانت الجماعات المنظمة قد تكونت لتعلم أفرادها سبيل الوصول الى حالة راضية في العالم المقبل مبينة السبل الآيلة الى الحظوة بالخلاص الفردي. يقول ويلز في كتابه «تاريخ الانسانية»:

«لقد عبر الدينان التوحيديان، المسيحية والاسلام، عن أفكار أخلاقية تنساب في المجتمع العام، وان الاعتقاد بوجود رب واحد في هذا العالم بأسره ليمثل تطوراً كبيراً تهيأ لضمير البشرية الحر. ومنذ ذلك الزمن فصاعداً والفكر الانساني تخالجه - إما في شيء من الضعف والخفاء وإما على حالة من التآزر وتجميع القوى - فكرة تهدف الى إقامة حكم واحد في العالم وفكرة أمل واحتمال وجود سلام فعّال بديع وسعادة رائعة في الشئون الانسانية. لقد خرجت الى العالم فكرة وحدة البشرية، الوحدة المعنوية، وفكرة السلام العالمي، ومن واجب من يؤرخ للاحداث أن يسجل ظهور الفكرات الانسانية الكبيرة».

ولعل الناظر اليوم الى تلك الحقبة من تاريخ العرب وتاريخ الانسان يجد أن اقتران هذه الحاجة الانسانية بالطموح العربي للخروج من حياة قبلية طالما ضاق بها، قد أوجد المرتكز النفسي والفكري لتلك الحماسة المقترنة بالايمان والحرية في مجتمع كان مستعداً لأن يرتفع، وهو يمثل مجتمع الارادة، إزاء المجتمعات التي تخثرت وأصبحت بحق مجتمعات الطاعة. لقد كانت بلاد العرب آنذاك مركزاً للإيمان والعزيمة، لأنه لم يكن في أي مكان آخر من العالم، إلا إذا استثنينا بعض المجتمعات القبلية، وأكثرها منغلق على نفسه، مجتمع آخر من رجال أحرار الأرواح لهم قوة من يقين في حكامهم وزعمائهم. وفي ذلك الحين خطا العرب خطوتهم الأولى في تحقيق شكل أو صيغة من المطلق

والشمولي كانت، والحق يقال، باهرة ساطعة رائعة جبارة. لقد اقترن هذا الايمان عند أصحابه بوعي حقيقة أن الحرية هي جوهر كل إيمان، أي أن كل إيمان، مهما يكن شكله وموضوعه، لا يعدو كونه الشكل أو الصيغة الذي تتخذه حرية المؤمن في الاعراب عن نفسها وعن تطلعاتها وحاجاتها وأمانيها وفاعلياتها. وتبعاً لظروف الحياة وشروطها الواقعية كان هذا الشكل أو الصيغة من الإيمان هو الوحيد الذي يوحي الى النزوع الحر بالإرتياح واليقين الداخلي والاطمئنان الروحي والاقتناع اللازم لتصديقه واعتناقه. وكان من شأن هذا الشكل من التلازم أن يستمر طالما أن الظروف والشروط العلية والواقعية للحياة هي نفسها. إن ممارسة العربي حريته من خلال إيمانه هذا، كانت تعبر في الوقت نفسه عن شيء جوهري ثابت هو أجمل وأنبل وأفضل ما في الانسان، وهو حاجته ككائن حر الى عالم أجمل وأنبل وأعلى من واقعه الحياتي المعاشي العملي، الذي كان يعيش فيه والذي كانت تملؤه الرتابة والمحدودية الاجتماعية.

ولم يقتصر هذا الايمان على ما هو علوي وميتافيزيقي فحسب، بل انطوى أيضاً على أن ما هو قدسي، ما هو جدير بكل إعجاب وتقدير لا يقع خارج الانسان بل في داخله متمثلاً في صدق الشعور الداخلي بالحاجة الى إيمان، هذا الشعور المشترك بين جميع المؤمنين الصادقين والذي يبزغ منهم في نزوعهم أو صبوتهم أو تطلعهم جميعاً الى ما هو مطلق وشامل ونهائي والى تجاوز الحدود والسدود ورفض حكم الضرورات التي تملأ الحياة المعاشية الواقعية.

* * *

وكان طبيعياً أن يكون، في تلك الفترة، ثمة تطابق أو توافق بين انتساب الانسان العربي الى الدين الجديد وبين موقفه الاجتماعي

والسياسي، فدخوله في الاسلام كان يعني ضمناً رفض المجتمع السابق، أو بالأحرى رفض الحياة الضيقة المحدودة والسكونية، كما كان يعني رفض التسلط والاستئثار اللذين بدأت تمارسهما بعض الفئات المتميزة كما كان يحتمل معنى الرفض للنظامين الساساني والبيزنطي اللذين كانا يحكمان شعوباً متبلدة سياسياً تسلب وتظلم وتخوف ولا تُعلم ولا تنظم. لذلك كان هناك انطباق أو شبه انطباق بين الانتماء السياسي والانتماء الديني.

لقد تقبل العرب الاسلام ككل، وكانوا عاجزين في مجال الفكر، عن التمييز بوضوح ودقة بين ملامحه الدينية أو الاقتصادية أو السياسية. وكان الموضوع الأهم، بالنسبة إليهم، هو أن يكونوا جزءاً من النظام الجديد أو أن يقفوا خارجاً عنه. ولم يكونوا ليجنوا الثمار الاقتصادية والسياسية من صفاتهم كأفراد في قبيلة بل من خلال دعوة دينية اعتنقوها والتزموا بها، ومن خلال جماعة أصبحوا مشدودين إليها بأكثر مما تشدهم روابطهم القبلية، وفي ضوء ذلك يمكننا القول بأن العاملين الديني والسياسي كانا متلاحمين غير منفصلين. وهذا الاندماج كان من أقوى العوامل في شعور العرب بوحدتهم، وقد نمى لديهم وعي وحدة ثقافية وعرقية، بمعنى التمايز، تلك الوحدة الثقافية والعرقية التي لم تكن تستبين إلا على شكل وعي غامض أو مضمر. وبذلك إزداد الشعور بالتميز القومي، على قدر ما كانت تحتمله المرحلة التاريخية تلك، واستتبع هذا التميز النزوع الى الاستقلال عن كل نفوذ أجنبي، وكان شرط هذا النزوع، إذا أراد أن يتحقق كاملاً، ايديولوجية متميزة تمنع التمثل والاندماج في ما هو قائم من نظم وأيديولوجيات، بحيث لا تضيع الذاتية أو الهوية.

لقد أكد الكثير من الباحثين على أن العقيدة في الشرق الأوسط لم تكن مجرد تجربة داخلية، إنها، قبل كل شيء، تأكيد عام وعلني للمعتقد، شكل من المشاركة أو الانحياز الاجتماعي والسياسي. ولطالما تمازجت الديانات والسياسات في حضارات الشرقين الأوسط والأدنى، وحتى حين كان يبدو أن أحد الجانبين قد غلب على الآخر لم يكن يعني ذلك أن الجانب الآخر قد توارى أو غاب. ويرى برتولد: «إن شعائر الدين في الشرق كانت ملزمة بأن تلتئم مع شروط الحياة أكثر من التئام هذه الشروط معها، وأنه كثيراً ما كانت تنشأ تحت لواء الدين حركات مصدرها العوامل الاقتصادية والسياسية لا الدينية كما كنا نظن قبلاً».

ومن خلال كل ذلك أرست التعاليم الجديدة تقاليد عظيمة للتعامل العادل الكريم، وانها لتنفخ في الناس روح الكرم والسماحة، كما انها انسانية السمة ممكنة التنفيذ، كما أنها خلقت جماعة إنسانية يقل ما فيها عما يغمر الدنيا من قسوة وظلم إجتماعي، في أية جماعة أخرى سبقتها. لقد كانت الدعوة الجديدة مليئة بروح الرفق والسماحة، وكانت عقيدة سهلة يسيرة الفهم جسدت، في جملة ما جسدته، عواطف الفروسية في الصحراء، وكانت تفتح الباب على مصراعيه، في عالم تقلقل وانقسامات وتجاوزات لا تسامح فيها، على أخوة متزايدة بين رجال جديرين بالثقة في الأرض وعلى فردوس مرتقب، وفي عالم يبدو فيه الانسان مستضعفاً جداً، أو أنه اكتسب قوة ثم وجد نفسه في ظروف ترغمه على أن يعود أدراجه الى أوضاع تنطوي على الضعف، فإن موقفه من العالم يغلب عليه أن يكون موقفاً دينياً.

وبذلك، كانت تلك المثل تحاول أن تجد حلاً لجميع المسائل وأن تجعل الناس صالحين وعادلين ومؤمنين وأن تمكنهم من العيش في

انسجام بين بعضهم بعضاً في مجتمع يرجى له أن يبلغ من الكمال أقصى ما يسمح به الضعف الانساني. وفي سبيل ذلك، كان لا بدّ، في القليل، من بعض المبادىء الموجهة التي تتعلق بمكان الانسان ودوره في العالم والى بعض القواعد التي توجه وجوده القصير والى أيديولوجية تقدم للناس كافة نظاماً مرضياً متماسكاً ينطوي على قدر مناسب من المبادىء والقواعد. ولا بدّ لبلوغ هذه الأهداف المرجوة من اللجوء الى وسائل لا يمكن أن تظل في حدود التبشير بالدعوة الجديدة فقط، أي لا بدّ من اللجوء الى الوسائل السياسية، وبذلك أصبح الاتجاه الناحي منحى الفردية متضمناً في إنسانية أرفع من إنسانية القبيلة.

ولئن كان في الدعوة الجديدة معنى الثورة على أوضاع قائمة في وسط معين فليس من شأن ذلك أن ينسينا أنها دعوة الى دين توحيدي له دوافعه المثالية والعالمية، لأن عبادة رب واحد في الروح والحقيقة معناه الانتماء الى مجتمع واحد يضم زملاء الانسان في تلك العبادة بما يجاوز الشعب الواحد. لهذا كان ما ينصرف إليه الكثير من الباحثين من تصور كون الاسلام قد اقترن - اقتران السبب بالنتيجة - بمجرد شكل من التفاوت الطبقي في ذلك الحين، وما يحمله هذا التفاوت من وعي الهوة القائمة بين «المالكين» وغير المالكين أو المعدمين، أمر لا يمكن أن يفضي الى التفسير البنيوي الكامل لهذه الظاهرة الكبيرة ولا يستقيم مع تمام مفهوم الدين وحقيقته. ولئن ظاهر رأيهم موقف الاسلام من الأغنياء وتجاوزه الاشفاق الشخصي على البؤساء الى إرساء قواعد في التضامن الاجتماعي القائم على إنصاف أهل الفقر من أهل الغنى، وما قوبل به من القلة صاحبة الامتياز، فلا ينبغي أن تغيب عن الأذهان غايات الأديان الذاتية التي تتجاوز الحياة الأرضية، ومثلها الأخلاقية التي تتوجه الى ضمير الانسان. إن الصراع الذي أثاره

الاسلام لم يكن يدور فقط على صعيد سيطرة أرضية زمنية، مهما تكن، لأن تعاليم الاسلام تلتقي، الى حد كبير، مع تعاليم الأديان التوحيدية الأخرى، في الانفصال المادي أو الانفصال عن الاستغراق في مشاغل الحياة المادية، ويتجلى ذلك في ما يمثله جوهر الدين، وبما فيه الكفاية من الوضوح، من أن دفة الدنيا طريق الى الآخرة وأن ليس للإنسان إلا ما سعى من أجل ذلك. وبدهي أن الاعراض هذا عن الدنيا، ينبغي أن يتم مع بقاء الانسان في حومة هذه الدنيا وألا يتم بوسيلة يكره بها المرء نفسه على الانزواء عن العالم ليضعها بمنأى عن الاغراء.

لقد نشأت الجماعة السياسية في الاسلام من الجماعة الدينية وكان الذي يؤلف بين قلوب الجماعة هو الايمان باله واحد لا تدركه الأبصار، خالق هذا الكون ومحاسب كل نفس بما كسبت، كما كان يجمع بين أبناء هذه الجماعة مذهب خلقي يلزم بذلك، وعماده أن يعبد الانسان اللّه لا يشرك به شيئا وأن يسعى الى نجاة روحه من شرور الدنيا زاهداً في حطامها وأن ينشد الحق والعدل والخير والرحمة ولا ينشد متاع الدنيا.

ولو استعرضنا، في الخاطر، الكثيرين ممن لبوا الدعوة الجديدة أو البارزين منهم لما وجدنا أن لهم محرضات مباشرة أو دواع إجتماعية أو سياسية أو اقتصادية ملحة تلجئهم الى خيار واحد يتمثل في اعتناق الدين الجديد. ولا ينفي ذلك أن الفئات المحرومة أو الفئات الدنيا في سلم التراتب الاجتماعي السائد في المدن كانت تجد في الاسلام سلاماً داخلياً تضمنه الحماية المعنوية للجماعة الناشئة، فضلاً عن السند الروحي الذي كانوا يفيدون منه في عالم لا روح له.

لقد حارب الاسلام الأثر الروحي والنفسي الذي تبتعته الثروة والمتمثل في موقف تجار مكة، فهؤلاء بسبب من قدرتهم المالية كانوا

يشعرون بأنهم متحررون من كل سلطة عليا وهم أحرار في التصرف بشئون مجتمعهم. واللوم الذي كان يوجه الى الأرستقراطية لم يكن يستهدف الثروة وإنما طريقة صيرورة الانسان غنيا، وما يرافق ذلك من صفات غير حميدة. وبعبارات أخرى فإن صراع الطبقات كان يتم على الصعيد الايديولوجي وبأداة أيديولوجية، إذ لم تكن الطبقة الأقل ثراء في مكة بالقادرة على صياغة فكرة أخرى صياغة سياسية، لهذا كانت عاجزة، انطلاقاً من مجرد موقف سياسي أو اقتصادي، عن العمل على قلب السياسة التي اتسم بها مجتمع قبلي - تجاري.

وهكذا كانت نظرة الاسلام الى موضوع الثروة تنصرف الى إحياء ما ينافي تلك الصفات التي كانت ترافق جمعها واحتجانها، لهذا دعا الى الكرم والايثار والى اتخاذ الانسان موقفاً سلوكياً من ذلك، فليس جمع الثروة غاية في ذاته وإنما يترتب على من انتهت إليه أن يستخدم أمواله أو جزءاً منها لإطعام الفقراء والمساكين ورعاية اليتامى والمستضعفين وعدم الجور عليهم والانفاق في سبيل الجهاد... وكانت هذه النظرة من جملة الأفكار التي جاء بها الاسلام لإعطاء الحياة معنى آخر غير معنى الاستكبار والمباهاة بالثروة، فالحياة تأخذ تمام معناها عندما تكون عادلة، كما أن الحياة السامية غير منوطة بالثروة والنفوذ ونشدانها، وإنما هي منوطة بالعيش بشرف واستقامة. وهذه المفاهيم، كما بينا، تتقاضى الناس أن يكونوا كرماء بأموالهم التي فيها حق معلوم للسائل والمحروم، وبذلك تكون الصدقات، إذا وضعنا جانباً قيمتها الأخلاقية التي تجعل منها عملاً من أعمال الاحسان، مستمدة من الفكرة القائلة بأن الثروة هي منحة من السماء وهي لا تعود حصراً لمالكها. وإتماماً لهذه النظرة، أصبح على الأقوى ألا يجور على الأضعف، وكأن في ذلك تذكيراً بخير ما في إنسانية القبيلة التي تنوسيت بفعل الروح التجارية

التي حملت معها تداعي الروابط العائلية وانتشار روح الأثرة الفردية، فكانت الدعوة الجديدة تحمل في طياتها إحياء بعض الفضائل التي سادت في الصحراء وتكييفها مع مجتمع مدني جديد.

وهذه التطلعات المعنوية والخلقية لها أساس في المجتمع القبلي غير أن إدراكها من خلال الدعوة الجديدة يتجاوز بعيداً الموقف الفروسي والانساني الذي كان يحدد خصائص المثل الأعلى الأخلاقي في حياة القبيلة، ففي الحكمة القبلية نجد أن الثروة امتياز الحظ وينبغي لحائزها أن يعتبرها مؤقتة، والغني هو، بشكل ما، الوسيط أو مدير الثروة التي ينبغي أن ترد منافعها على القبيلة. ولما كان التجار القرشيون - وليسوا وحدهم في هذا المضمار بالنسبة للمجتمع العربي في ذلك الحين - لم يعودوا يرون هذه الرؤية وإنما كانوا سائرين في طريقهم بعيداً عن هذه الشفافية في الضمير وهذه الحساسية إزاء النظام العلوي للأشياء الذي يميز المجتمع القبلي، أصبح لزاماً أن يتجاوز الحل لا الظاهرة وحدها وإنما الإطار الذي نشأت فيه أو خرجت من أحشائه.

لهذا كانت الدعوة الجديدة، في تجاوزها هذا الواقع، تنمي في أفراد القبيلة حس الاستقلال إزاء قبيلتهم، وتفجر الروابط التي نجمت الأزمة من خلالها. وكان هذا التفجير ضرورياً على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي لتوحيد الناس على أساس الايمان المشترك والى جعل السلطة غير منوطة بهؤلاء التجار على أساس صفتهم التجارية. وبمجرد دخول الفرد في الاسلام، دون أفراد قبيلته، بدأ النظام القبلي يفقد أهم مقوماته في التضامن والمسئولية، وما يترتب عليها، لأن الاسلام توجه الى الفرد كذات لا كفرد مذوب في القبيلة، مع إعطاء الجماعة مفهوم الأمة، على صعيد قومي أولاً ومن ثم على صعيد إنساني عالمي.

وهكذا تم تجاوز النظام القبلي وإنسانيته الى نظام وإنسانية جديدين يصران على المصير الشخصي والمسئولية الشخصية على أساس تكافل إجتماعي واسع، وبالتالي فإن الفصل بين الأغنياء والفقراء أصبح يتم على صعيد غير صعيد الثروة. وما بقي من المكتسب الايجابي للمثل الأعلى القديم تحول عن كنهه واكتسب روحانية شأن جميع العناصر الأخرى المكونة للأيديولوجية الجديدة، وأصبح مرجع الفردية المسئولية الشخصية حتى يوم الحساب الأخير حيث يجد المرء نفسه وحيداً مع ذاته.

وهكذا كانت المفاهيم القديمة تتهاوى أو تتبدل أو تحل مفاهيم أخرى مكانها، وما أستبقي منها كان مطالباً بأن يندمج في كلٍ جديد له مقوماته وأركانه. ولئن تم ذلك من خلال الايمان والحرية، فمن مقتضيات هذه الحقيقة أن يمكن للمرء من ممارستها لا من خلال الذات فحسب، بل من خلال التعامل مع الآخرين ومن خلال المجتمع، أي من خلال الوحدة الجديدة، وحدة الجماعة المتضامنة في شئون الحياة، من خلال مفهوم عن الأمة لا ينصرف الى قبيلة أو اتحاد قبائل أو حتى مملكة متصورة وإنما من خلال منزع عام وتطلع استشرافي يقع في الزمن المعيش ويتجاوزه.

إن الحشد الجمعي، من خلال هذه المثل، لا يتم إلا بوحدة من التفكير تظاهر وحدة الشعور والارتفاع الى مستوى حضاري مدني يحمل معه النفي الواقعي أو الموضوعي لعالم البداوة أو نصف البداوة، وهذا النفي الأيديولوجي يشكل، أولاً، المؤيد الفعلي لكل تطلع حضاري، وقد كان يعتمل في نفوس الصفوة المتقدمة من أبناء العربية، وهو الذي جعل الحرية واقعاً يعاش من خلال التعادل بين الحقوق والواجبات ومن جملتها السلطة، والسلطة المقابلة، وهو الذي وضع

الأسس والقواعد التي تجعل من الممكن ممارسة هذه الحرية من خلال تنظيم شامل يواجه الحياة بما تنطوي عليه من إمكانات مساعفة أو معوقات منافية.

* * *

لقد كانت المسألة التي تفرض نفسها هي المسألة الاجمالية للجماعة الانسانية، مسألة الترابط الانساني للوصول الى خير توجيه للشئون الانسانية، والحصول مع ذلك التوجيه على النهاية القصوى من التعاون الطوعي. والمسألة، في أتم صورها، تحتوي على انتاج أحسن الطرائق في المناحي التالية: التعليم، أي إعداد الفرد ليتعاون تعاون الفاهم الراغب في شئون المجتمع، واطلاع الجمهور على الشئون العامة عن طريق العرض الدائم والمستمر ليصدر حكمه فيها ويوافق عليها وأن يكون القانون الذي يسوس المجتمع صريحاً واضحاً هيّن المدخل على الجميع وأن يتم اختيار ممثلي الجماعة وحكامها، الذين يعملون في المصلحة العامة، في انسجام مع الارادة العامة، من خلال مبادىء أساسية في الانتخاب أو البيعة أو الشورى والاحتفاظ بالوسائل التي تجعلهم على الدوام مسئولين أمام الجماعة دون أن يعوق ذلك، في الوقت نفسه، ابتداهات ذوي الذكاء وفتح باب الرأي والاجتهاد لتتكون مادة علمية تكون موضع الحكم العام لضمان التجسيد الدنيوي للتنظيمة الاجتماعية - الانسانية بواسطة الأحكام المستنبطة أو المستحدثة.

لقد أتاح الاسلام المناخ العقلي الجديد الذي يمكّن للعلم أن يتطور كما تطور بالنسبة الى الحضارات السابقة وأن يتجاوزها. ويظل الأمر الجدير بالملاحظة هو أن تطور العلم لا يناط بالمعطيات العلمية فحسب، بل بجميع الظروف النفسية - الاجتماعية التي تتكون في مناخ معين، كما هو جدير بالملاحظة أيضاً أن مراكز إهتمام العقل تتغير من عصر الى

آخر ومن حضارة الى غيرها حسب التغييرات التي تحدث في المناخ العقلي بالذات. وهكذا - كما يقول مالك بن نبي - ينفتح الاسلام على الجانب العقلي: اقرأ باسم ربك... هذه هي الكلمة الأولى التي انفتح لها أول ضمير عربي إسلامي، ثم تتوضح ملامح هذا الضمير الناشيء، قل: هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون. إن فيها تركيزاً في الضمير لقيمة العلم ولفضل رجل العلم على الجاهل في المجتمع الجديد ودعوة الى الاستيثاق مما يورده المرء والمناقشة عن علم وبالتالي تحري الحقيقة: «ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم فيه علم، فلمَ تحاجون فيما ليس لكم به علم». ويتعزز ذلك بالتوكيد على هذه الحقائق:

- العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
- اطلبوا العلم ولو في الصين

ويعني ذلك أن باب الرأي مفتوح لا يغلق، وان عقل الانسان لا يوجد ما يحجر عليه وان الفكر مطالب بمعالجة شئون الحياة والتي تستجد منها أو تطرأ.

وترافق هذا التطلع الثقافي بالمنحى الحضاري، وكلاهما صنو الآخر يقوم به وهو متضمن فيه. ولعلنا نلاحظ انعكاس ذلك بجلاء فيما أبطله الاسلام من أهم سمة من سمات المجتمع السابق وما فيها من مثل أعرابية، فاعتبر الاعرابية بعد الاسلام ردة، ونهى عن الهجرة من المدن الى البوادي، فكان الاعرابي إذا دخل الاسلام لزم الحضارة وكلف واجب الجهاد في سبيل نشر الاسلام لما في التبدي والاعرابية من ابتعاد عن الجماعة وترك للواجب الملقى على المؤمن في الدفاع عن الاسلام وفي العمل على انهاض المجتمع والانتاج في سبيل الخير العام، لذلك لام الناس أبا ذر الغفاري حين لجأ الى الربذة فأقام فيها وتغرب عن

الجماعة. وكانت هذه الدعوة الجديدة التي توجهت الى ذات الفرد تحمل معها أصول نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي يتمثل في السلم الذي ساد الرقعة العربية بانتشار الاسلام فيها، سلم في الداخل وتحويل للطاقات الى الفتوحات الخارجية.

وبذلك استطاع الاسلام، مبدئياً، أن ينتزع العرب من رابطة الدم والنسب ليحل مكانها علاقات لا تقوم على العصبية والقرابة، علاقات هي الوسيط الى المطلق. وبدا الاسلام، من خلال هذا الوسيط، متجاوزاً الزمن والتاريخ لينطلق بالعرب الى واقع حضاري طالما راود رؤاهم، بقدر ما كان نشيداً أو صلاة ابتهال الى الخالق المغيب وراء الحجب. لقد حلت مكان رابطة الدم رابطة مجردة تشد بلحمتها جماعة مشدودة الى بعضها بقوة التبادل الروحي وحده.

ومن خلال هذه الرابطة خاطب الاسلام الرجل المتجرد من أي امتياز ونظر الى هذا الكائن الانساني، في الواقع، على أنه كائن حر مساو لأخيه، وله حق المشاركة في الحياة العامة. واستقام مقياس جديد في تفضيل الخلق بعضهم على بعض وهو مقياس العمل الصالح: «أيها الناس، ان الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء، كلكم لآدم وآدم من تراب، ليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى» و«لا تأتوني بأنسابكم واتوني بأعمالكم فأقول للناس هكذا ولكم هكذا».

وهذه الوحدة وما اعتمدته من معايير استدعيا مبادىء وأسساً تتممها وتنهض بها وتجعل لها مستقراً في حياة الناس وتعاملهم كأخوة متساوين أمام تعاليم الاسلام. وحلت قواعد جديدة تصون الأرواح والممتلكات مكان التقاليد والأعراف القبلية السابقة ووجدت لها المؤيدات الرادعة فمنع الثأر والغزو والسرقة والنهب كما منع الأسر

والسبي بين العرب. وفي الحديث: «لا سبأ على عربي ولا سبأ في الاسلام ولا رق على عربي في الاسلام». وتبعاً لعدم جواز استرقاق العربي والمسلم كان لا بدّ أن تستصفى الأسباب والبواعث المؤدية الى ذلك وهي الغزو والسبي والبيع وكذلك استرقاق المدين إذا عجز عن الوفاء. وهكذا أبطل الاسلام استرقاق المدين وأنكر، بالتالي، الباعث الرئيسي عليه وهو الربا، ووضع ما كان منه قبل الاسلام. وبرأينا أن تحريم الربا مرتبط بمنع استرقاق العربي والمسلم فضلاً عن الدواعي الأخرى كالاستغلال الذي يقع على المدين المعوز ولتنافيه مع فكرة التضامن التي ينبغي أن تسود الجماعة.

لقد حرم الاسلام استعباد المسلم للمسلم واستعباد العربي للعربي ولكنه لم ينف نظام الرق عن سواهم، ومن غير المنطقي أن نتمنى لو أن مؤسسة الرق، في القرن السابع الميلادي قد ألغيت، لأن هذا النظام يصدم مشاعرنا اليوم. ولكن الاسلام ساعد على تحرير الرقيق، بطرق عدة، وان يكن دخول الرقيق في الاسلام لا يعني بالضرورة تحرره. ويظل ملحوظاً أن شروط حياة الرقيق لفتها نفحة إنسانية فكان الاسلام يأمر بحسن معاملتهم وعتقهم في حالات معينة والسماح لهم بشراء حريتهم، وباختصار، اتبع الاسلام نوعاً من التعايش مع النظام الرقي، إلا أن اهتمامه بالرقيق وترغيباته الكثيرة لاعتناقهم الدين الجديد وهجومه على أسيادهم كان كافياً لتحبيب الدعوة الجديدة إليهم، وان يكن الذين حرروا منهم لم يندرجوا في طبقة الأحرار تماماً وإنما في طبقة الموالي.

ونظراً الى إزدراء العرب لشأن الموالي وما كان يجلبه الولاء من إزدراء العرب بعضهم بعضا، أمر عمر بن الخطاب بإبطال الولاء بين العرب وجوّز بقاءه فيما بين العرب وغير العرب. والقبائل العربية من

أهل الكتاب التي لم تدخل في الاسلام فرضت عليها الجزية وهي مساهمة نقدية أو عينية. ولعل هذه الفكرة قد انبثقت من التقاليد القبلية والتي كان بمقتضاها أن تبسط القبيلة القوية حمايتها على القبيلة الأضعف، وتصبح مسألة شرف، بالنسبة الى الطرف القوي أن يجعل هذه الحماية فعالة وحقيقية. وان التساهل الذي أظهره الاسلام والمسلمون العرب الأول، تجاه الأقليات العربية غير المسلمة، إنما يرد، الى حد كبير، الى مفهوم الحماية الفعالة هذه. ولما امتنعت تغلب لاعتزازها بنفسها ولشعورها بعزتها عن دفع الجزية ورضيت بأن تدفع ضعف ما يدفعه العرب المسلمون صدقة قبل منها ذلك واقتدت بها قبائل أخرى مثل تنوخ وبهراء.

والواقع هو أن كل مجتمع كان له، في رأيه العام، تصور شامل للعدالة الاجتماعية خاص به، وان وجدت أحياناً داخل هذا التصور العام تصورات جزئية متباينة تعبر عن آراء الطبقات المختلفة وحتى الافراد. ولا مجال للريب في أن الأحكام الاجتماعية للاسلام كانت تمثل المثل الاعلى الاجتماعي للذين لبوا الدعوة، أي لدى بعض الفئات والشرائح الاجتماعية في ذلك العصر، على الأقل في مجتمعي مكة والمدينة. وكان هذا المثل الأعلى مقبولاً، على مدى الجزيرة العربية في زمانه، بدليل أن أكثرية العرب قد أخذت به دونما قسر بالغ.

ومن خلال هذه المبادىء الأساسية في المساواة والعدالة كانت العلاقة بين الرؤساء والمرؤوسين تتسم بالاحترام والصراحة وتبادل الرأي والمشورة، كما أوجد الاسلام نظاماً جديداً من الضمان الاجتماعي يتمثل في الزكاة المفروضة والصدقات الطوعية. ووضعت القواعد لتنظيم الأسرة والعلاقات الزوجية من خلال النظام الأبوي - الذي بدأ يتدعم بقيام الدولة - ومنع وأد البنات نهائياً وأعطيت الأسرة

مفهوماً أكثر فردية. وقضت الأعراف الجديدة بالعزوف عن بقاء النساء في منازل أهليهن وزيارة أزواجهن لهن، كما قضت بأن يضم الرجل امرأته أو نساءه إليه، وكان الغرض إعطاء الأسرة مفهوماً أكثر فردية والعزوف عن الأعراف القديمة التي تعتبر القبيلة أهم من الفرد.

واستقرت قواعد الأرث التي استهدفت تأمين القسمة العادلة للأموال وكانت ضرورية في الفترة الانتقالية التي نجمت عن تخلخل البنى القبلية في مجتمع بدأ يخضع لمفهوم الملكية الفردية، إذ كانت الملكية المشتركة في تلك الفترة تحمل إغراء للفرد الذي يدير أموال الجماعة لكي يعتبرها ماله الخاص وبالتالي لكي يجور على الضعفاء والمستضعفين ويستصفي لنفسه ما يجب أن يصيبهم أو أكثره، وقد أعطت قواعد الإرث الجديدة المرأة حق التملك كالرجال.

وفي هذا النظام المتكامل كانت العقيدة الدينية الركن الأساسي، لأنها تقدم الأفكار التي يبنى عليها كل شيء، لأنها قاعدة أيديولوجية، أمكن بواسطتها حل الصعوبات الاجتماعية ومجابهة الأخطار القائمة والمحتملة.

ولم يكن هذا الأمر يسيراً ولا هيناً وإنما كان عملية في غاية التعقيد، ويقول برتولد في هذا الصدد:

«لو كان نظر الأمم الشرقية من البساطة والوحدة على ما يتصور بعض مؤرخي الغرب لكان البحث في تاريخ الشرق ومعرفته أسهل من معرفة تاريخ الغرب على المستشرقين الذين يدرسون في الغالب العصور المتأخرة في تاريخ الشرق».

* * *

كل دين، بما له من قيم شاملة، حامل رسالة الى الناس كافة كائناً ما كانت قابلياتهم الروحية. والدين الذي لا ينطوي على استبطان روحي يتحول الى قوانين إجتماعية وأخلاقية، كما أن الاستبطان الروحي، دون سند رمزي وشعائر مقررة معيشة، من شأنه أن يتحول الى ميتافيزيك محض. وإذا كان للدين من وظيفة تصل العالم القدسي بالعالم الأرضي فمن الطبيعي أن يمتد سلطانه الى درجة يحكم معها لا على النفوس والأرواح فحسب وإنما على الناس بوصفهم أناساً ينتمون الى هذا العالم.

وقد ميز الاسلام كدين بين القوانين والنصوص الخارجية وبين الطريق الروحية التعبدية، ولكنه بدلاً من أن يعارض إحداها بالأخرى أقام بينها وحدة وارتباطا. إن مقاربة الاسلام كظاهرة دينية واجتماعية تكفي لتكشف عن نواة تقوم على التوازن والانسجام، ويمكن الاصرار على جانب أساسي فيه وهو أن الحياة الروحية ينبغي لها أن ترتسم في حياة عادية فاعلة، وهو يحض على أن تكون فاعلة جداً ومفيدة للمجتمع. وهكذا، فالاسلام يحتمل معنى التوازن في الوجود، ويتحقق هذا التوازن لا في العزوف عن الدنيا وعدم العمل وإنما في القوة والفاعلية. وبذلك يكف الدين والدنيا عن أن يقف أحدهما أمام الآخر ويتناغم الزمني والروحي. وحتى ينفتح باب هذا الامكان على مصراعيه استدعى الأمر أن يستوعب الاسلام القيم الزمنية مثل التشريع الذي يحكم بعض شئون الحياة الرئيسية، إضافة الى مفهوم عام في الحكم والحكومة يضاف الى ذلك انتماء اجتماعي وثقافي وأيديولوجي. وبجانب هذا التوازن بدا الاسلام، في جوهره، ديانة الوحدة التي تتجلى على الصعيد الروحي في الوحدانية الإلهية.

ومن خلال ما سبق الإلماع إليه، كان الاسلام نظاماً اجتماعياً

وسياسياً، فضلاً عن كونه ديناً توحيدياً، وكان يهب الانسان العربي نظاماً أفضل من كل ما كان سائداً ويضع الأمل والثقة أمام هذا الانسان في مقابل ما كان عليه العالم المتمدين، في ذلك الحين، من تفتت ويأس. وكان فيه نظرة الى الانسانية والانسان تحمل من القيم ما ينهض منارات أمام الفرد الذي يسمو في كماله العقلي والروحي بمقدار ما يقترب منها.

إنها المثل التي تلهم طريقاً في الحياة، ولكن ارتفاعها قبالة الانسان لا يعني بالضرورة تحققها الكامل في الحياة، لأن الانسان لا يلتزم بالمثل وحدها وإنما يخضع لضرورات الحياة وطبائع النفس البشرية ووطأة الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي قد تقترب من هذه المثل وقد تنأى عنها وتباينها، لأن الناس هم الناس في كل زمان ومكان، وسموهم النفسي والروحي قد يتحقق في فترة قصيرة بما يربو على المعتاد، ولكنه لا يلبث أن يرد الى الوسطية التي يمكن للطبيعة البشرية أن تلتزم بها في سيرورتها الطويلة، مع شيء من الرفعة أو الانخفاض في هذه الفترة أو تلك، ويختلف ذلك بين حضارة أو ثقافة وأخرى، في المدى الذي يبلغه والشكل الذي يتجلى فيه.

ومهما يكن من أمر هذه الجدلية، جدلية المثل والوقائع، فإنها طبعت الحياة العربية بطوابعها وكانت لها آثارها البعيدة، وأية كانت وطأة الوقائع أو الواقع، فقد ظل هناك من يعتنق هذه المثل ويقارن بين ما هو عليه المجتمع وما ينبغي أن يكون. وكم حفل تاريخنا بهذه المشاقة وكم دفع الكثيرون من الناس الثمن الباهظ لإبقاء شعلة الإيمان والحرية والعدالة والأخوة الانسانية حية في الضمائر، ولو أنها شحبت في فترات كثيرة وطويلة.

ولئن كان هذه التلاؤم أو التوافق بين ما تمثله القيم والمثل من صفة الشمولية واللانهائية والمطلق وبين ما تمثله الحياة عادة، بما فيها الحياة السياسية، من خصوصية ونهائية ونسبية، لئن كان هذا التلاؤم أو التوافق قد تم، والوقدة الدينية في إبانها ونكران الذات في أرفع صوره وصبوة الانسان العربي في ذروة تأججها، فقد كان من شأن تطاول الأيام أن يُدخل كثيراً أو قليلاً من الفرقة بين هذه المثل والممارسات الزمنية، وكانت هذه الفرقة تزداد ضيقاً واتساعاً تبعاً لملابسات الحياة وظروفها، لا سيا وأن السياسة، في مجال التطبيق، تبتعد كثيراً عن الفكرة التي قامت عليها لأن تقديرها للأشياء يكون في أول الأمر بحسب الامكان لا بحسب المثل. ولا تستطيع جماعة لها تاريخها أن تتنكر كلياً للأسس الموجودة التي تقوم عليها، وإذا أرادت القوة أو السلطة أن تحافظ على كيانها وتستزيد منه فلا بد لها من أن تجري على سنتها الخاصة.

ولكن أمراً عظيماً قد طرأ على الحياة وكان من الجسامة بحيث أن العودة الى ما قبله لم تعد ممكنة في علاقة الانسان بالانسان والفرد بالمجتمع والدولة. ولعل «ويلز» قد عبر عن مجمل ذلك بعبارة بالغة الخصوبة عندما قال:

«ما من رجل يعيش في مجتمع مسته أنامل ديانة مثل المسيحية أو الاسلام بمستطيع أن يكون عبداً تام العبودية، فإن في هاتين الديانتين صفة لا يمكن أن تنمحي، تجبر الرجال على إصدار الأحكام على سادتهم وعلى تحقيق مسئوليتهم الخاصة أمام العالم».

الفصل الثاني

مجتمع ودولة

تعد هذه الفترة في تاريخ العرب المرحلة الأولى في مسيرتهم لتجاوز أنفسهم وتشييد المجتمع والدولة الجديدين الوطيدين. ولئن كانت الحياة الاجتماعية تأخذ سمتها نحو التطور التدريجي، فقد كان قيام الدولة، بما تحتمله وتنطوي عليه، ضرورة ملحة تتجاوز تطور المجتمع الذاتي لترتفع فوقه، ومن ثم، تأخذ، بحكم هيمنتها، في النفاذ إليه والإعجال في تعديل أو تبديل بناه. إنها فترة تأسيس وتركيز تنطلق من الشمولي في النظرة والمبدئي في الغاية والقصد لتصل الى شكل من التوافق والتلازم بين عالم المثل والأفكار وبين البنيان الاجتماعي في واقعه النسبي المتعدد السمات. أي أن الأمر كان يحتاج الى قيام مؤسسة اجتماعية إنسانية لم يكن متوافراً لها إلا مبادىء عامة، تتخللها أخلاقية معينة، وخطوط عريضة يمكن أن تهتدي بها الأنفس أو تعلقها الأعين، وتحتاج، لتأخذ حيزها في التطبيق والممارسة، الى فكر البشر وجهدهم وإرادتهم. ولم يكن هناك تصور لما سيفضي إليه تطور المجتمع ولما يمكن أن تكون عليه هذه الدولة الجديدة، وهو أمر طبيعي لأنه لم يكن هناك إلا

صورة امبراطوريات كان المجتمع الجديد يحاول أن يتجاوزها، مجتمعاً ودولة، كما أنه لم يكن هناك عقل بشري قد رسم مسبقاً هذا الامكان.

كان هناك واقع وأيديولوجية، وبمعنى ما، كانت الدعوة الجديدة رسالة موجهة، في الدرجة الأولى، الى جماعة بعينها، وكان لها، بهذه المثابة، معنى الأيديولوجية التي ستصبح، مع الزمن، حين تتفاعل مع الواقع المتطور، نظاماً إجتماعياً له نسبية جميع الأنظمة الاجتماعية، أي أن هذا النظام لن يكون شكلاً واحداً ثابتاً وإنما سيكون عرضة لتطورات وتبدلات تجافي، أحياناً كثيرة، هذه الأيديولوجية مع البقاء، ظاهراً، ضمنها. وقد تم ذلك بصورة غير مباشرة ومتدرجة أي أنه تم على مدى غير طويل نسبياً بحيث تبدى، بعد هذه الفترة، لمن يود مقارنته بأصوله، وكأنه بداية نظام آخر من الدولة والحكم.

ومما لا ريب فيه أن هذه الأيديولوجية، في شقيها الاجتماعي والسياسي، كانت أيديولوجية عربية. ومن المسلم به أن كل أيديولوجية، أي كل نظام من الأفكار يقدم للناس كدليل يعطي حياتهم معنى، إنما يضعهم في نظام متسام وتصميم كوني، من جهة التطور، وتتبلور الأيديولوجية حول حدس عقلي مركزي (توقع عقلي) يشكل الطريق التي تربط الناس بهذا التصميم الكوني للتطور .وينبع هذا الحدس العقلي الأساسي من الشروط العامة والخاصة لمجتمع معين، وهو الذي ييسر ظهور مثل هذه الأفكار. ولكن، لا بدّ لهذا الحدس العقلي المركزي من أن يصدر عن ظروف إجتماعية وحاجات وملابسات وأن يترك سماته على مجمل الأفكار والأعمال. ويأخذ النظام الذي يصدر عن هذه الأيديولوجية، فيما بعد، انطلاقته أو تحركه، وما إن يتحرك حتى يخضع لسنن التطور العامة وحتى يمكن له، في بعض الحالات، أن يتلبس شكلاً من التحقق يغاير، في قليل أو كثير، الأصل الذي صدر عنه،

وإن يكن من النادر أن تختفي جميع مؤثرات التشوف الأصلي، ويمكن للعقول المستنيرة أن ترجع إليه لتنهل من ينبوعه.

أما من جهة الواقع، فقد كانت تسود المجتمع العربي آنذاك منظمة اجتماعية تختلف عما توافر للحضارات السابقة أو الامبراطوريات الزراعية، فالفلاح الحاني الظهر، الذي لا نهاية لخضوعه وبؤسه، لم يكن له وجود في صفوف العرب بل هناك قبائل استوطنت بعض المدن أو بعض الواحات أو أقامت بعض الدويلات ومارست بعض أنواع الزراعة والتجارة، ولكنها ظلت شاهرة سلاحها تخضع لرئيس العشيرة - أو لأمير أو ملك - لم يتخل عن عادات العشيرة، ولا ينفرد برأي دون مشورة عشيرته أو النفر المجرب فيها أو مجلس مدينتها (الملأ المكي مثلاً). وحتى المدن التجارية كانت محكومة من خلال القبائل التي ظلت حامية لتلك التجارة وراعية لها، إذ كانت القوافل تحتاج لحماية العشرات وأحياناً المئات. ومعنى ذلك أن الزعيم القبلي، رغم صيرورته نصف حضري، في بعض الأحيان، لا يزال في واقعه تابعاً للقبيلة يستمد منها نفوذه ويحمي بها تجارته إذا كان ممن يمارسون التجارة.

وهذا الواقع طبع الدولة الناشئة بطابعه وأعطاها مدى وحدوداً. وبقدر ما كان ذلك حافزاً لعبقرية العرب وحماستهم واندفاعهم بقدر ما كان مقدراً له أن يصطدم، من خلال جدل التاريخ، بشكل من الدولة تبتعد في ممارسة سلطتها عن الأصل الذي نجمت عنه. لهذا تميزت هذه الفترة، في صدرها، بما كان يتلامح من احتمالات لأن قانون الاحتمال يعمل عمله في حدود البدائل الممكنة، وبالتالي يمكن لنهج أو لآخر أن يعدل، بشكل أو بآخر، من قسمات التطور اللاحق.

ولا شك في أن الدعوة الجديدة، شأن سائر الدعوات الدينية،

كانت تعتمد، في الدرجة الأولى، على الوازع النفسي والروحي، ابتغاء التخفيف من وطأة المشاكل الاجتماعية، أي التماس الوسائل الأدبية والأخلاقية التي تترك حيزاً كبيراً لضمائر الناس ومدى تمثلهم للقيم الجديدة والتزامهم بها، لأن مثل هذا التحول التاريخي الكبير لا يمكن أن يقوم فقط على مجموعة من القواعد المدنية، وهذا ما اقتضى أن يكون سلوك اتباع الدعوة الجديدة - أو أكثرهم - رهناً بتمثل قيمها ومثلها وما توخته أو دعت إليه، وبالمقابل أعطت الحاكم الذي يلتزم بموجباتها قوة معنوية وأدبية عظيمة. لهذا يمكننا أن نعتبر الفترة الأولى - أي فترة الخلفاء الراشدين - رغم ما شابها في سنيها الأخيرة متميزة بغلبة الوازع الخلقي الديني المتمثل في الوسائل الأدبية والأخلاقية التي تجعل السلوك ينبع من الذات الأخلاقية وهو شيء هام ورفيع، ولولاه لما قيض لهذا البنيان أن يرتفع.

ولكن هذه القوة المعنوية الأخلاقية تظل ما ظل التوافق بين الحاكم والمحكوم في التزام أسسها ما ودامت الأخوة التي تستدعي النصفة والعدل والمساواة والمشاركة حقيقة ملموسة في ممارسات السلطة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وما خلا ذلك فهذه القوة المعنوية تنقلب لدى الحاكم وقاء للأثرة والاستئثار وحتى الظلم والاستبداد يتحصن بها بعيداً عن كل رقابة أو محاسبة.

وقد عبر الامام علي بن أبي طالب عن هذه الحقيقة الأساسية بعبارات موفقة عندما قال:

«وهذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان وإنما ينطق عنه الرجال».

وفي وصية له لعبد اللّه بن عباس لما بعثه للاحتجاج الى الخوارج:

«لا تحاججهم بالقرآن فإن القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة فلن يجدوا محيصا».

ويقول في خطبة له:

«إن أمرنا صعب مستصعب لا يحمله إلا عبد امتحن الله قلبه للايمان ولا يعي حديثنا إلا صدور أمينة وأحلام رزينة».

* * *

وفي حدود هذه الجدلية، أو من خلالها، سنقف عند بعض الحقائق الأساسية نتخذها صوى لمستأنف بحثنا، ولعل أول ما يطالعنا في هذا الصدد: ما الذي حمله العرب في انطلاقتهم أو ما هي المكونات النفسية التي يسرت لهم هذه الانطلاقة؟

لم يكن العرب أرقى من جيرانهم، بالمعنى العام للتقدم الحضاري، ولكنهم كانوا، على صعيد الوجود الانساني، يحملون قيماً إنسانية أرفع وأقرب الى طموح الناس وتطلعاتهم مما جعلهم يتوهجون بهذه الحماسة الرائعة التي كان هيغل ينظر إليها باعجاب كدليل على ما يستطيعه البشر عندما يقترن لديهم الطموح الواقعي بالطموح الروحي. لقد نفخ العرب روحاً جديدة في عالم ساكن أو عالم تكمن فيه الحركة بالقوة دون أن تتحقق بالفعل، فأطلقوه من عقاله، وكانوا، بالقياس الى ما كان عليه عالم الامبراطوريات، على جانب كبير من فتوة الروح والذكاء يمورون بالحياة الحادية على التقدم ولقاء الحضارة التي كانت لهم معها محاولات سجلها التاريخ الطويل للمنطقة التي يضطربون فيها داخل جزيرتهم وخارجها.

لقد كانت صفات وخلال العرب في ذلك الحين، بالقياس الى ما انتهت إليه الامبراطوريات والدول المعاصرة لها في العالم القديم، هي

الراجحة في الميزان، وكانت فاعليتهم وحبهم للحرية وغريزتهم الديمقراطية تجعلهم ينظرون الى الأمور العامة كما لو أنها أمورهم الخاصة، إذ كان لهم من الصفات ما أصبح يفتقد في تلك المجتمعات القديمة، وما كان يؤهلهم لبناء مجتمع جديد على أسس قومية غدت مغيبة أو مطموسة في تلك الامبراطوريات. وهكذا كان تكوين المجتمع العربي - وان يكن دون المجتمعات المجاورة من جوانب التقدم الحضاري - القاعدة الضرورية لتجاوز نفسه وتجاوز تلك المجتمعات. وكان من شأن ذلك التكوين أن يبتعث نفحة من الأمل في عود إنساني الى مرحلة سابقة لقيام الامبراطوريات، فيها قدر أوفر من الحرية والمساواة وإنسانية القبيلة. وقد كان بمقدور العرب، في ذلك الحين، أن يحاولوا استبقاء خير ما في إنسانية القبيلة من خلال عملية تجاوز تجعلها إنسانية جماعة أكبر، تتخطى كل ما لا يتلاءم معها من خلال تصور عام شمولي يقترن بالمطلق الديني، ومن المعروف أن الرسالات الدينية تنطوي على محاولات لإعطاء أجوبة عن مسائل لا يمكن إيجازها في السياسي والاقتصادي، ولكنها تعنى بالانسان في كليته متجاوزة بذلك حدود فترة معينة. ويقول ويشلر:

«إن ما يدعم وينعش حضارة أو فناً وما يزود ممثليها بالشجاعة والقوة والاعتقاد الراسخ وكل الأشياء التي بدونها لا يكون أرقى الآثار الفنية سوى عمل خارق للعادة، إنما هي نظرة عالمية شاملة جديدة تكون بمثابة روحه الحية».

إن شمولية حاجات الانسان العربي في ذلك الحين كانت تمضي من شمولية وجوده الراهن المحدود الى شمولية وجده وصبواته في حياته المقبلة الرحبة، وكانت هذه الحاجات طلبة أكثرية العرب أو جمهورهم العريض في كل مكان وكانت تصور المستقبل يحمل معنى تلبيتها.

وهكذا بدا المجتمع العربي في تحركه وكأنه مرحلة انتقالية لتحرر قومي وإنساني، بدت معه احتمالية تحرر طبقات بكاملها، في المجتمعات القديمة، مشرعة الأبواب. وكان في تصور المجتمع المرتقب ما يستهوي ويُشتاق، وكان فيه رعشة التجديد إزاء ما حسب أزلياً لا يطاله التبديل أو التغيير، فقد ألغى هذا المجتمع الرق والولاء بين أفراده وحاول أن يسوي بينهم في الحقوق والواجبات لا بل تجاوز ذلك الى رفع لواء وحدة البشر «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى» من خلال الحرية: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

وفي ضوء ذلك يمكن تفسير الكثير مما تم تحققه أو تحقيقه بسرعة، من خلال تلك الانطلاقة الهادرة كالسيل المفعمة حياة إزاء ما كان يستشعره أقوام الامبراطوريتين المجاورتين من كراهية لحكامهم ورفض لواقعهم. ولكن فتوة الروح هذه كانت ستظل مجرد توثب إنساني لو لم تكن مقترنة بالمنزع النفسي والعقلي المكمل وهو لقاء الحضارة وإرساء قواعد لحضارة جديدة أصيلة. وهكذا كان لقاء الحضارة هو الجانب المكمل لتمام الصورة، فجذور الانسان العربي ضاربة، منذ آلاف السنين، في أعماق حضارات هذه المنطقة ولكنها كانت تعاني جدلية المد والجزر. لهذا، لم يكن العرب، رغم واقع عيني كانوا فيه، مجرد رعاة أو بدو رحل همهم أن يدمروا الحضارات الزراعية القائمة في جوارهم، وإنما كانوا ورثة ومكملين، لأن لقاءهم الجديد هذا مع الحضارة قد تم في ظروف ملائمة، وهذا ما أعطى الظاهرة العربية، بجانب صفتها القومية، صفتها الانسانية أيضاً، لأنها رفعت مشعلاً إنسانياً لن ينطفيء وإنما تسلمته أيد أخرى لتكمل شوطاً في تاريخ الانسان.

لقد كان ما تم، على صعيد اللقاء الحضاري أو المثاقفة الحضارية، عمليـــة معقـــدة تمضي من التقليـــد أو الاستعـــارة الى التفـــاعـــل

والاصطفاء والتمثل. وثمة مجال للتذكير بفكرة عميقة ساقها ريبراي تراكو وهي: أن بين التقليد والمطابقة العرضية، دوماً، منطقة واسعة غير محدودة، ويعتقد هذا المفكر، الذي تعتبر خبرته ذات وزن في هذا الموضوع، أنه إذا كان التقليد تابعاً لقابلية التأثر فإن هذه تتعلق بقابلية الاشتهاء، وأعني تلك الجاذبية التي تمارسها حضارة على أخرى. وهذا يعني العودة الى عقلية المقلد لكي نكتشف الوشائج الاختيارية التي استطاعت شده الى غرض تقليده.

لقد كانت العقلية العربية، في ذلك الحين، عقلية ثقافية وحضارية، في منحاها العام، وإن تكن متناوبة الظهور والكمون، ولكن وعدها، هذه المرة، ظهور لا كمون بعده، يمضي من أخذ ونبذ واستمرار وانقطاع من خلال الخلق والابداع. ولئن كانت هذه العملية فريدة، في عصرها، في نوعيتها وخصوصيتها، فهي لا تخرج على بعض القوانين أو المبادىء الأساسية التي لعبت دورها في عملية التمثل الحضاري، في كل زمان ومكان، وحسبنا الاعتماد على ما أورده السير هاميلتون جيب في هذا الصدد والذي يمكن ايجازه فيما يلي:

أولاً - التأثر الثقافي إنما تسبقه دائماً فاعلية ماهدة تناسبه، وهذه الفاعلية السابقة الماهدة هي التي تخلق عامل الانجذاب، وبدون ذلك لا يمكن أن يحدث أي تمثل خلاق.

ثانياً - تسهم العناصر المستعارة في التوسع الحيوي للثقافة المستعيرة، وبذلك تستمد تلك العناصر قوام وجودها من الفاعليات التي حدت على استعارتها.

ثالثاً - تتجاهل الثقافة الحية أو ترفض جميع العناصر التي تأتي من الثقافات الأخرى والتي تكون متعارضة مع قيمها الأساسية،

وتدخل في ذلك المواقف الانفعالية والقيم الجمالية.

رابعاً - عندما يتبدل الوسط الثقافي نتيجة اكتشاف تقنية جديدة أو نتيجة تبدل في العلاقات مع المجتمعات المجاورة فإن النظام القائم يكف عادة عن أن يكون ملائماً ويأخذ سياقاً من التجارب والأخطاء سبيله ابتغاء إيجاد نظام اجتماعي أكثر تناسباً وتوافقاً مع الوسط المادي، في حين أن ما يحدث هو دائماً تعديل متفاوت المدى والقدر لنظام قائم.

خامساً - في وسط مادي معين تكون بعض المنظومات الاجتماعية أكثر تناسباً من غيرها، فالقبيلة، مثلاً، هي، في الصحراء، خير من الأسرة، أو بالأحرى، لا يمكن للأسرة أن تعيش بمفردها في مثل هذه البيئة الصعبة أو القاسية. وما دام الوسط مستقراً من الناحية المادية، فإن النظام الاجتماعي - السياسي المناظر له يعمل عمله جيداً، كما تتم المطابقة بين نظام اجتماعي ووسط مادي من خلال تتابع التجارب، بما فيها من صواب وخطأ، وفي أثناء ذلك تستبقى الأشكال الاجتماعية المناسبة في حين أن الأشكال الأقل تناسباً تموت أو يتخلى عنها.

سادساً - في مجتمع مستقر يتطابق فيه النظام الاجتماعي مع الوسط المادي، بصورة مرضية، لا بدّ من لحمة فكرية أو روحية تتمثل في مجموعة من الأفكار الدينية أو الاجتماعية... وأن تقبل هذه الأفكار يدفع أفراد المجتمع الى اتخاذ مواقف واعية من هذه الأفكار ومن الوسط الذي تعيش فيه، وبدون هذه المواقف يقل الرضى بحياة المجتمع. وليس

ضرورياً، بالنسبة الى جملة من وجهات النظر، أن يعي أفراد المجتمع ما يأتونه، ولكنه يظل ضرورياً وجوهرياً أن يعتقدوا بأن حياة المجتمع في مجموعها مليئة بالمعنى.

سابعاً - للأفكار، وبخاصة الأفكار الدينية، دورها في ملاءمة نظام اجتماعي لتبدلات الوسط المادي. إن النتيجة المباشرة للتبدلات المادية تحمل معها ملاءمة إجتماعية قاصرة وغير كاملة، كما تحمل معها شيئاً من القلق وانحراف المزاج لدى أفراد المجتمع، ولا تصبح هذه الملاءمة بناءة إلا عندما يكون لها هدف إيجابي، ولا يتقبل الجميع هذا الهدف إلا عندما يعبر عن نفسه بأيديولوجية جديدة.

ثامناً - إن للمواقف والأوضاع الواعية التي تقوم عليها حياة المجتمع جذوراً عميقة، بعضها يخرج على الوعي، لهذا، فهي تتشبث بصلابة وقوة وليس من اليسير اجتثاثها. وحتى تكتسب المواقف والأوضاع الجديدة الرسوخ والصلابة نفسيهما اللذين كانا لتلك الجذور، يستدعي الأمر عدداً من الأجيال تحاول أن تعدل من المواقف الأساسية عن طريق قيامها بمطابقات للنظام الاجتماعي، وتتأتى لذلك عن طريق تعديلها برفق مجموع الأفكار المعترف بها ومن ثم تحليلها الوضع الجديد عن طريق تلك الأفكار. ويقود ذلك الى طرح هدف يتوافق والتحليل الذي أجرته. وحيثما تتوافر مطابقة للوضع المادي الجديد فإن الأفكار الدينية لا توفر هدفاً إيجابياً فحسب، وإنما تعيد ترتيب الأوضاع التقليدية وتُعدها لمتابعة الهدف، وبهذه المثابة تقدم الأفكار الدينية موئلاً للحركة الاجتماعية، وبدون هذه الأفكار لا توجد البتة حركة إجتماعية بالمعنى

الدقيق وإنما سخط اجتماعي دونما وجهة واضحة.

ويمكننا، من خلال هذه الخطوط العامة، أن نرصد التفاعل بين المثل الدينية ومقتضيات الحياة الزمنية وبين الموروث والجديد المكتسب، كما يمكننا أن نرصد ما انتاب المجتمع من تبدل مادي يقتضي ملائمة له في الجوانب الفكرية والنفسية وأن نلاحظ دور الاقتباس والتمثل من خلال مشاقة الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ومحاولة النأي عن شق مما وصلتا إليه وأخذ ما يتفق ومنظومة الأفكار والمباديء الجديدة. ويمكننا، بالتالي، أن نرصد هذه الجدلية في أهم ما يقوم عليه مجتمع موحد أو دولة مركزية كبيرة: شكل السلطة وأدواتها الضابطة للمجتمع التي تختلف عن أدوات مجتمع القبائل والأسر، شكل العلاقة بين الحاكم والمحكوم، النظم الادارية والمالية التي تحدد الحقوق والواجبات وما يقع على الرعية أداؤه لتمويل خزانة الدولة، شكل العلاقات الاقتصادية الجديدة المتنامية، التكامل الاجتماعي، والتمايز في الثروة والغنى... نرصد كل ذلك في لمح قصيرة وسريعة تتخايل لنا من آفاق ذلك العصر الحافل بكل جديد في التقرير والمحاولة، ملتزمين شيئاً من التتابع الزمني في استعراض ما تم فعلاً والاحتمالات التي أجهضت أو لم تتم.

* * *

كان أول وأهم موضوع واجه الجماعة الجديدة هو موضوع السلطة، فكان موضوع الخلافة أول تجربة في الحكم، إذ لم تكن ثمة سابقة أو أوضاع مقررة تشير الى كيفية انتخاب الخليفة الأول وممن يكون وما ينبغي أن يتوافر له من صفات ومقومات. ولا ريب في أنه كانت هناك مباديء في المجتمع العربي متوارثة في الضمير من شورى القبيلة وأشكال من الحكم تجاوزت إطار القبيلة في الماضي البعيد والقريب. وكان في

خلدهم ما تناقلته الأجيال الماضية من تجاريب أسلافهم في اليمن وأسلافهم النبطيين والتدمريين والمناذرة والغساسنة، وغير بعيد منهم دول قائمة يخالطون سكانها في تنقلهم أو تجارتهم، وقد يجابهونها في مواقع كثيرة مثل وقعة ذي قار، ومن بين أقوام هذه الدول أو اللائذين بكنفها العديد من إخوانهم العرب أيضاً.

وعلى أية حال لم يكن المفهوم السلالي أو الوراثي يشغل حيزاً كبيراً في أذهان الناس، رغم مجاورة العرب لدول كانت تأخذ به، فقد كانت المفاهيم القبلية الايجابية التي طورتها الدعوة الجديدة في مبدأ الشورى لا تزال متمكنة من النفوس وراسخة فيها، وكان في الحياة شوق الى بساطة العيش القديم الذي ظل قوة حية في كثير من الشعوب ذات الأرومة الواحدة التي اصطلح على تسميتها السامية ومنها الشعب العربي. ولم يكن ثمة قانون سياسي يستطيع أن يلاحق في نموه خطى القوة السياسية المتزايدة، ولم يكن في المأثور العربي القديم ما يمكن أن يؤخذ منه قانون عملي لتنظيم الحياة العامة للدولة، ولا كان في الإمكان أن يؤخذ هذا القانون من مجرد فكرة الحكومة التيوقراطية، ولم يلبث أن أحس العرب المسلمون بهذا النقص عندما نشأت المشكلة الخطيرة، مشكلة من له الحق في الرئاسة العليا.

وليس لدينا الكثير عن الحالة النفسية والفكرية التي أعقبت وفاة الرسول الكريم، ولكن الثابت المؤيد بالروايات المتواترة أنه كانت هناك حيرة وبلبلة وشعور بفراغ كبير وخوف غامض من المجهول يجعل كل طرف يميل الى التمكين لنفسه حذر المفاجآت والاحتمالات. وكانت الاجتماعات والتكتلات تأخذ طريقها بين أبرز طرفين، المهاجرين والأنصار، وبين جماعات كل طرف. وكان الحوار الذي أدير بين المهاجرين والأنصار مفصحاً عن ذلك عندما قال الأنصار للمهاجرين:

«منا أمير ومنكم أمير»، وأجابهم أبو بكر الصديق: «منا الأمراء ومنكم الوزراء». كما أن بواكير انشعاب الرأي في قلب التكتل الواحد أطلت برأسها، ويروى أن أبا سفيان، عندما لاحظ أن الرأي قد استقر على إسناد الخلافة الى أبي بكر أخذ ينادي: «والله لأرى عجاجة لا يطفئها إلا الدم، يا آل عبد مناف، فيمَ أبو بكر من أموركم، أين المستضعفان؟ أين الاذلان؟ علي والعباس!» ثم قال: «يا أبا الحسن أبسط يدك حتى أبايعك» فأبى علي عليه فجعل يتمثل بقول المتلمس:

ولا يقيم على ضيم يراد به ... إلا الاذلان عير الحي والوتد
هذا على الخسف مربوط برمته ... وذا يشج فلا يرثي له أحد

ولسنا ندري، على وجه القين، ما الذي كان يرومه أبو سفيان من محاولته، ولعل أقرب الأمور الى المنطق أن موقفه هذا استمرار لنظرته الى تنازع بني هاشم وبني أمية على الزعامة والنفوذ في الجاهلية، فإذا كان الزمن لا يسمح لبني أمية أو لبيت أبي سفيان أن يطمحوا في الخلافة فلتكن في إقرانهم من بني هاشم فتكون لهم، بالتالي، المكانة المقاربة.

وقد تم انتخاب أو مبايعة أبي بكر، وظل بعضهم غير راضين، فيقول سعد بن عبادة زعيم الأنصار: «لا أبايعكم، والله، حتى أرميكم بما في كنانتي من نبلي وأخضب سنان رمحي وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي وأقاتلكم بأهل بيتي ومن أطاعني من قومي، فلا أفعل، وأيم الحق، لو أن الجن اجتمعت لكم مع الأنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم ما حسابي» فكان سعد لا يصلي بصلاتهم ولا يجمع معهم ولا يفيض معهم بافاضتهم، فلم يزل كذلك حتى توفي أبو بكر، كما أن عليا بقي ستة أشهر ممتنعاً عن بيعة أبي بكر وغضب لذلك العباس.

وقد طرح الاختيار الأول جملة من المؤشرات، أولها ظهور شكل من العصبية ممثل في قريش المضرية وفي الأنصار اليمنيين، وثانيها وقوع الخلاف في صفوف قريش نفسها، والثالث، وهو الأهم، أن اختيار حاكم مركزي لم يكن بالأمر الهين على مجتمع لم يعتد سلطة مركزية. مجتمع لا تزال تسوده الروح القبلية والتي تخشى طغيان قبيلة على أخرى، لا سيما وان الفكرة الدينية التي كانت تجمع بين الناس خلافاً لإنتماءاتهم القبلية لم يكن قد قام كفاؤها من البنى الاجتماعية. لهذا، كان اختيار الخليفة الأول، بجانب مزاياه الشخصية، من الجماعة التي لا يمكن أن تنسب إليها عصبية قبلية بارزة، أي من أناس خرجوا على قبائلهم وهاجروا منها وحاربوا حتى قبائلهم نفسها، ومن فروع أو. بطون ليس لها العدد أو النفوذ الكبير بحيث لا توحي بإمكان السيطرة أو التفرد بالنفوذ والسلطة.

لقد حسم الخلاف في المدينة على أية حال، وان يكن على غير رضى أو قناعة من الجميع، ولكن الهام في الأمر أنه اجتنب انشعاب الرأي وانصداع الصف، كما أمكن للوازع الخلقي الجديد أن يغلب، الى حد كبير، على فكرة العصبية كما أمكن لفكرة الجماعة أن تأخذ قواماً ونصاباً. ولكن الأمر لم يكن كذلك لدى القبائل الأخرى الأقل استعداداً، نفسياً وحضارياً، لقبول مثل هذه الحلول، لأن الذين أوتوا الحكمة في القبول برأي الأكثرية كانوا يمثلون تطلعاً الى إقامة دولة لا يريدون الالتفات الى ما سبقها، أما القبائل الأخرى فلم يكن لها مثل هذا التطلع الواضح بل كانت السلطة لديها إما القبيلة، أي قبيلتها أو قبيلة من أرومتها، وإما سلطة مفروضة من قبيلة أخرى، وهذا ما لا ترضى به. وانطلاقاً من ذلك، حسبت قبائل العرب، أو معظمها، إنما بايعت للنبي فحسب. وساد في صفوفها الرأي القائل بأن هذه البيعة لا

تربط صاحبها إلا بشخص من أعطيت له، وهكذا لم يكن ارتدادهم عن الاسلام ارتداداً عن الايمان بالله بل هم أرادوا التنصل من حكومة مدنية وبذلك كان ما يسمى «الردة» أو «حروب الردة». ومن الراجح أن العديد من القبائل التي دخلت في الاسلام أو تحالفت مع المسلمين إنما انطلق من مفهوم المشاركة في السلطة أكثر من مجرد القناعة الدينية.

ولو استقصينا ما أفصح عنه زعماء هذه الحركات وشعراؤها والذين ناصروها لوجدناه لا يخرج عن مشاقة السلطة الجديدة سواء كان الشعار «نصلي ولا نؤدي الزكاة» أو كان الشعار عدم القبول بسلطة شخص معين أو قبيلة معينة، وسواء واجه السلطة مباشرة أو واجهها بما اقترن في ذهنه من ارتباط العامل الديني بالعامل السياسي - وهو ما كان عليه مسيلمة وطليحة والأسود العنسي وسجاح.. - فحروب الردة نجمت عن التخلخل الذي طرأ على مجتمع لم يقطع نهائياً مع ماضيه ولم يتمثل بوضوح رؤى مستقبله. وفي موقف أبي بكر وعمر بن الخطاب من بعض أحداث حروب الردة ما يشير الى تأملها وتمليها هذه الحقيقة، فقد كان أبو بكر يقول: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونها الى رسول الله لقاتلتهم على منعها»، ويقول عمر، موجهاً كلامه الى أبي بكر: «كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: ألا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله».

ولا ريب في أن الرجلين الكبيرين قد نظرا الى موضوع الذين امتنعوا عن أداء الزكاة نظرة لها مبرراتها، فأبو بكر رأى فيها خروجاً على سلطة الدولة الجديدة وضياعاً لمواردها التي تقوم عليها، ولعله خشي أن يعم ذلك إذا تهاون في الرد على الخارجين على هذه السلطة

فلا يعود هناك بيت مال ولا تعود هناك دولة. ونظر عمر الى الدولة لا بما هو كائن فحسب بل بما ستكون عليه أيضاً، وقدّر أن قسماً من هؤلاء إنما يمتنعون عن أداء الزكاة لما ألفوه من حياة قبلية وسلطة قبلية فلا تتراءى لهم مزايا الدولة كاملة، وقد يضنون بالقليل الذي فرض عليهم لضيق عيشهم، وان مستقبل الدولة ومستقبل مواردها سيكونان رهنا بالانتقال الى مواطن الحضارة عن طريق الفتوحات وتوسع الدولة وأخذها صفة المجتمع الشامل، فكأنه كان يضن بقتلهم ضنهم بملكيتهم القليلة، ويتخايل له المستقبل الذي يمضي فيه هؤلاء المقاتلون الى المعارك الكبيرة وما ستحمله من غنائم وما ستدره من مال على بيت المال بحيث يصبح ما يؤدونه يسيراً إزاء ما يمكن أن يصيبوه ونحن نعلم أن الفتوحات قد بدأت ولما تنته حروب الردة فكأن وجهتي النظر قد انتهتا الى حل يجمع بينهما، وبدا أن خير وسيلة لرأب الصدع هو التوسع نحو الخارج، هذا التوسع الذي رافق وأعقب اخضاع التمرد الداخلي على الفور. ومهما يكن من أمر فقد أرسى موقف أبي بكر مبدأ ثابتاً لم يشذ عنه من تلوه في الحكم إلا أن يخرج الأمر من أيديهم ويفتقدون القدرة أو المكنة التي تعيد الأمر الى نصابه.

وكان القضاء على الردة وبداية الفتوحات والسماح للذين اشتركوا في حروب الردة أن يعودوا الى صفوف الجماعة ويشاركوا في الفتوحات قد اعادت الى المجتمع لحمته فوحدت من متفرقه وجمعت من كلمته، وبدأ الناس، باتساع الفتوحات، يستشعرون أنهم جماعة واحدة أو شعب واحد يسعى وراء غايات كبرى تعتمد على وسائل أدبية وسياسية وعسكرية تضمن له بلوغ الغاية في أقرب وقت. وهكذا جاء التوحيد السياسي نتيجة التوحيد الأدبي والديني، وبدأ فعل الاصلاح الذي دخل حياة الأمة أو الجماعة كما دخل نطاق الأفكار الحادية على النظم

الجديدة التي تضمنتها مبادىء الدعوة والتي ستكتسب شكلها العملي من خلال الممارسة وايجاد الحلول لكل ما ستطلع به الحياة النامية.

ولم يحدث، في تلك الفترة القصيرة، تطور يؤبه له في مفهوم الملكية، والجديد الذي طرأ هو إرساء قواعد المشاركة المالية أو تأمين موارد الدولة عن طريق شكل من الضرائب مثل الزكاة والجزية، فضلاً عن ضريبة عن الأرض لعلها كانت في حدود عشر المحصول. ولما كانت الفتوحات في زمن أبي بكر لا تزال في بدايتها فلم تكن هناك أوضاع اقتصادية جديدة وهامة تستدعي المعالجة، كما أن الثروات الكبيرة لم تكن قد وجدت، كما أن القائمين على السلطة لم يكونوا إلا استمراراً لمفهوم الزعيم القبلي ولأمير الجماعة الدينية، وبالتالي كانت علاقة الخليفة بالرعية تتسم بالديمقراطية والتواضع والبساطة. وكان الخليفة يبادر الى مقابلة كل طارق والتشاور مع كل شخص واتخاذ القرارات بالحكمة والرأي السديد. وهكذا ظلت النواحي الايجابية في ممارسات القبيلة، وقد احتوتها المثل الدينية والأخلاقية الجديدة تؤثر في السياق التاريخي للتطور السياسي والاجتماعي.

ولكن خلافة أبي بكر لم تدم طويلاً، وبعيد وفاته اختير عمر بن الخطاب خليفة بناء على اختيار سلفه له. وقد كان عمر أكبر معين لأبي بكر وأعظم مشيريه، وكان قد بلغ من الشهرة والمكانة درجة لم يجد معها أحد سبباً للاعتراض عليه حين اختاره أبو بكر خليفة للمسلمين من بعده. وكان هذا الاختيار بداية قاعدة دخلت نظام الحكم لتمارس، فيما بعد، في غير الغرض الذي أملاها.

ويمكن القول، بحق، أن خلافة عمر بن الخطاب واجهت جميع المسائل والمشاكل التي يمكن لمجتمع متكامل أن يواجهها ولدولة كبيرة أن تعنى

بها وتضبطها وتقننها. ولئن كان لهذه الشخصية الفذة جوانب لماحة من العبقرية، في أكثر من مجال، فبحسبنا الاشارة الى ما يتعلق منها بما نحن في صدده من قيام الدولة وفي حدود ما كان عليه مفهوم الدولة في ذلك الحين.

لقد حاول عمر، بنجاح، أن يوفق بين القيم الايجابية المتوارثة والمثل الدينية الجديدة، وبينها وبين الواقع الجديد المترامي في أبعاده والضارب في أعماقه، الذي أوجد للجزيرة العربية ولدولتها الفتية وجهاً جديداً من وجوه الحياة لم تشهده في حياتها، إذ أوجدت هذه الدولة الفتية لأهلها موارد غنية من موارد الرزق وبسطت لهم في الأرض وأخرجت سكانها من ديارهم الفقيرة وأنزلتهم في ديار غنية كثيرة السكان فعرفوا نظماً لم تكن مألوفة عندهم وإنما لم يسمع أكثرهم بها. وخرج المؤمنون الأولون والمؤلفة قلوبهم ومن دخل الاسلام وقلبه غير مطمئن الى خارج الجزيرة العربية يحكمون باسم الاسلام، وقد تم ذلك كله في فترة قصيرة لا تعد شيئاً مذكوراً بالنسبة لما شهدته من أحداث وتطورات.

وكانت مواجهة هذا الواقع الذي كانت له غرابة الحدث الخارق تستدعي رؤية أو تصوراً لما سيكون عليه المجتمع وشكل الدولة. وكان على الخليفة الثاني أن يواجه تصوراً لمفهوم جديد عن الدولة، لا على شكل مجرد أو مستعار، وإنما على شكل نوعي جديد وفي فترة قصيرة، لأن الفتوحات واتساع رقعة الدولة وشمولها شعوباً وأقواماً غير عربية كانت لا تدع ندحة للتريث أو إطالة التفكير في التماس الحلول. ولو أن الدولة المتصورة كانت صنو الدول القائمة لما كانت هناك صعوبة في التماس المثيل، بيد أن الدولة الجديدة كانت تحمل، بحكم الواقع والأيديولوجية التي قامت عليها، أسس أخوة بين الحاكمين والمحكومين

من العرب. لا يخالطها سبأ أو رق أو ولاء، فضلاً عن تطلع عالمي، أو قصد مستخلص من جوهر الدعوة الجديدة، الى دولة أو حكومة عالمية.

ولا بد أن مسألة الدولة وشكلها وقوميتها أو عالميتها، كانت من المسائل التي دارت برأس هذا الرجل الكبير كما دارت في رؤوس قلة من النخبة العربية. وليست لدينا وثائق مفصحة عما كان يدور من مناقشات. وكل ما لدينا هو بعض المعلومات أو الأخبار التي يمكن للمرء أن يستخلص منها تصوراً عاماً. وتروي كتب الأخبار أنه عندما بلغ العرب حدود النهر لم يكن عمر يريد الانسياح فيما وراءه كما كان شأنه يوم أراد الاكتفا بالعراق وتمنى لو أن بين السواد والجبل سداً يفصل بين العرب والفرس حتى أقنعه الأحنف بتأمين تخوم العراق والسواد. وكذلك كان رأيه، بعد فتوح الشام، فيما يتعلق بمصر. ومن المعروف أن الجزيرة العربية، في ذلك الحين، مع قطري العراق والشام وجزء من شبه جزيرة سيناء كانت الموطن الرئيسي، أو امتداداته، للشعب العربي. كما تروي الأخبار كم كان عمر حريصاً على إبقاء الجزيرة العربية موئلاً عربياً صرفاً حتى أنه كان يستنكر استجلاب الرقيق وإدخاله إليها. كما كانت له سياسة معينة إزاء القبائل العربية الموجودة في سواد العراق وسورية، والتي لم يدخل قسم كبير منها في الاسلام. وكانت تملؤه رغبة في تألفها وضمها الى الدولة الجديدة. وهي راضية. واجتناب الأسباب التي تدعوها لمجافاة اخوانها العرب القادمين من الجزيرة.

وقد يوهم تصورنا لما يمكن أن يكون قد دار في الأذهان بأن إرادة فرد أو أفراد كانت قادرة على تبديل السياق التاريخي. ولا يدخل ذلك، بداهة. في مجال رؤيتنا للأمور، ولكننا نعتقد أن الفرد البارز، إزاء الخيارات التاريخية التي تحتمل أكثر من ممكن واحد، يستطيع أن

يلقي بثقله بجانب أحد الخيارات فيلغي الخيارات الأخرى، وبالتالي يترك أثره في سياق الأحداث. ونعتقد بأن باب الإمكان كان مشرعاً لأكثر من احتمال.

أما على الصعيد الاقتصادي فجدلية القاعدة المادية والبنية الفوقية كانت تعمل عملها بشكل سريع، فثمة أوضاع إقتصادية مالية تستلزم ايجاد الحلول لها بعد أن شملت الفتوحات مناطق شاسعة كانت تسودها حضارات زراعية، وبرزت مشكلة الملكية الخاصة بشكل حاد، لأن ثمة ثروات كبيرة بدأت تتجمع، ولأن ثمة موارد خيالية بدأت ترد لخزانة الدولة ينبغي أن تنظم، وقد توافر ذلك من خلال ما جاءت به الفتوحات من غنائم وما اكتسبته الدولة من سلطان على تلك المناطق. لهذا كان الأساس لفرض الضرائب على الرعايا ولتنظيم مركزها القانوني، بوجه عام، هو قانون الغنائم العربي القديم في الصورة المعدلة التي أقرها الاسلام. فكان إذا خضعت مدينة أو أرض صلحا للمسلمين، بغير قتال، أصبح أهلها آمنين على حياتهم وحريتهم وما يملكون، لكن، كان يجب عليهم، في مقابل هذا الأمان وفي مقابل هذه الحماية من جانب الدولة، أن يدفعوا أتاوة بمقدار معلوم بحسب قاعدة ينص عليها في كتاب الصلح، أما إذا سلموها عنوة فإنهم يقعون تحت طائلة قانون الحرب، أي يسقط كل حق لهم فكانوا يعتبرون هم وكل ما يملكون غنيمة للمنتصر. وكان الخمس يؤخذ للدولة وكذلك كانت صوافي الملوك والضياع والقرى التي يتركها أهلها ويهربون عنها تصبح للدولة. أما ما عدا ذلك - لا الممتلكات المنقولة فحسب بل الأرض والناس أيضاً - فكان ينبغي طبقاً لهذا القانون أن تقسم، ولكن لا على جميع المسلمين بل على مقاتلة الجيش الذي قام بالفتح. ولكن هذا القانون لم يكن ممكناً تنفيذه بصورة مطلقة، لأن مثل هذا التغيير الهائل في

الممتلكات كان مستحيلاً حتى ولو لم يصب أهل الطبقات الدنيا إصابة كبيرة لأنهم لم يكونوا يملكون الأرض وانما كانوا يزرعونها. ولم يكن العرب يستطيعون أن يقتسموا فيما بينهم هذه الأراضي الشاسعة إلا إذا كان يراد لها أن تتحول الى اراض خربة ولا كانوا أيضاً يستطيعون أن ينتشروا في تلك الأراضي الواسعة لكي يزرعوها بل كان لا بد لهم أن يتجمعوا في معسكرات إذا أرادوا المحافظة على سلطانهم. وفوق هذا، كان لا بد للعرب أن يفكروا في المستقبل، فلو أن كل شيء قسم على الفور بين الفاتحين الحقيقيين لتبددت الغنيمة التي حصلوا عليها بالسرعة التي غنموها بها. لذلك اعتبرت الأرض بمثابة رأس مال ثابت وأعيرت للقائمين عليها الأصليين على أن يزرعوها ويؤتوا غلتها. وهذه الغلة وحدها هي التي كانت نصيب العرب المحاربين ومن يرثهم من ذراريهم، فهم لم يكن لهم رأس مال بل ما يخرج منه. وعلى هذا النحو لم تكن المدن والقرى التي فتحت عنوة بأسوأ حالاً، في الحقيقة، من المدن التي سلمت صلحا، وكذلك كان اسم الأتاوة في الحالين واحداً، غير أن الأتاوة في الحال الثانية كان تحدد في شروط الصلح، وكان لا يجوز تغييرها على الهوى.

وجاء في كتاب الخراج ليحيى بن آدم أن عمر بن الخطاب كتب الى سعد حين افتتح العراق: «فقد بلغني كتابك، تذكر أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم وما أفاء الله عليهم، فإذا أتاك كتابي فانظر ما أجلب الناس به الى العسكر من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين وأترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بقي بعدهم شيء».

وقد قاوم عمر مقاومة شديدة ظاهرة توزيع الأراضي على الفاتحين

وقرر ابقاء أراضي الفيء ملكية عامة تستثمر ويؤدى الخراج عنها. وكانت حجته المعلنة أن من خراج هذه الأراضي سيعول في الانفاق على الجند ومساعدة المسلمين المحتاجين. ولا ريب في أن هناك أسباباً أخرى لعل عمر كان يتلمسها أكثر من الأسباب التي وصلت إلينا، والتي أصبح بوسعنا اليوم أن ندخلها في سياق الأسباب الداعية لهذا التصرف. إذ، لا بد في هدا المجال من أن نتطرق الى عامل موضوعي هام في تحديد النظام السائد في تلك المجتمعات في ذلك الحين، وقبله بزمن طويل، وهذا العامل أصبح يعرف اليوم بما يسمى «نمط الانتاج الآسيوي»، ويتلخص في أن المناخ والشروط الجغرافية، ولا سيما وجود مساحات صحراوية شاسعة تمتد من الصحراء الافريقية عبر شبه الجزيرة العربية وفارس والهند وبلاد التتار الى هضاب آسيا الأكثر ارتفاعاً، قد جعلت الري الصناعي بواسطة الأقنية وغيرها من الانشاءات المائية أساس الزراعة الشرقية. وهذه الضرورة فرضت استعمال الماء باقتصاد وبالتشارك وأوجب ذلك تدخل الحكومة المركزية، ومن هنا كانت تقع على كاهل الحكومات الآسيوية قاطبة وظيفة اقتصادية محددة وهي وظيفة تأمين الأشغال العامة.

ولم يكن هذا النظام غريباً عن العرب أنفسهم في جزيرتهم فقد قامت حضارة الجنوب العربي على هذا الأساس منذ الألف الثانية قبل الميلاد، وقد وصلت هذه الحضارة الى أوجها في الدولة السبئية وبخاصة بعد إنشاء سد مأرب في منتصف الألف الأولى قبل الميلاد. ويعني ذلك أن هذا النظام الاقتصادي المتكامل عرضة لأن يدب إليه الاختلال إذا ترك للملكية الفردية وحدها.

وقد يكون هذا الواقع هو الذي أملى الحل - في أثناء الفتوحات العربية وبعدها - بترك أراضي البلاد المفتوحة بيد أهلها على شكل

من اقطاع الاستغلال أو الاقطاع الشرعي أو اقطاع الدولة، لتشرف عليها مقابل ما يؤديه العاملون عليها من خراج، ولتمد الدولة معونتها ورفدها لصيانة منظومات الري وحمايتها كلما تهددت بما لا قبل للأفراد بدفعه أو حمايته.

ورغم ذلك، فقد بدأت الملكية الخاصة تأخذ شكل تراكم الثروات فكانت هناك ملكيات زراعية ستشكل الأساس لاقطاع التملك والتي سيعمل فيها الأرقاء والعمال الأجراء، فضلاً عن حيازة غير المنقول في القصور ودور السكن، وذلك المنقول من متاع ونقد وكذلك الثروة الحيوانية وملكية الرقيق. صحيح أنه لم تكن هناك حدود للملكية، ولكن الملكية لم تكن قد أصبحت الباسطة سلطتها في أشخاص مالكيها، ولم يكن ثمة مبدأ أن الحاكم هو المالك، فالملكية لا تزال حيازة فردية يختص بها فرد قد يحظى وقد لا يحظى بالنفود السياسي، أن ان الملكية لم تختلط بعد بالسلطة خلطة تمازج أو تحكم. وكان عمر يحس، إزاء هذه الظاهرة، بشيء من التخوف وإن يكن لا يزال يستشعر أن بإمكانه علاجها أو التخفيف من شرتها لأن الاطار لم يكن بعد قد ابتعد كثيراً عن المضمون في النظر الى الثراء والغنى. وكان يحاول أن يلائم بين ما انتهى الى أيدي الناس، نتيجة ظروف استثنائية، وبين ما وقر في الأنفس عن موضوع الاستئثار وما يجره الغنى من تأثير في الطباع والعلاقات الاجتماعية. وكم كانت له من محاولات لإعادة التوافق بين المضمون والاطار، الذي سيستفحل إختلاله بعده فتكرس مضامين معدلة لأطر استقرت واقعياً.

لقد كان لعمر، في مجال الدولة، سياسة متكاملة وفق في تطبيقها على مراحل بمقدار ما تطيق الحياة النامية في ذلك الحين، فقد تغلب

على العصبيات القبلية موضوعياً عن طريق الفتوحات التي أعانت على نسيان جراح حروب الردة ومكنت من انامة الكثير من شرور الحياة القبلية والعصبيات السياسية، الأمر الذي ترك له مجال التفكير في إرساء القواعد العملية للمجتمع الجديد، الذي كان يتصوره من خلال رؤية تغتني بالتجربة والممارسة، الصواب والخطأ، مستفيداً من كليهما بنفس غير مكابرة أو متكبرة تحترم الرأي والشورى. وما أكثر المواقف التي وقفها عمر والتي تبدي كيف يتحرر العقل في المناخ الجديد من الشكليات وكيف يتحرر من المكابرة التي هي شر عدو للحقيقة وأكبر معوق عن الفوز بها.

ولعل عمر، في كل ما سنّه أو أتاه، كان يستهدف إقامة شيء من التناغم بين القيم والمثل وبين ما يتطلبه الواقع وتطيقه الحياة، فإذا تجاوز الواقع على المثل والقيم كان لا بد من منع هذا التجاوز أورده الى شيء من الاعتدال، تساعفه في ذلك شخصية مهيبة ومناقبية معترف بها، فهو يمثل الدولة بما يجب أن تحمله الدولة من مهابة وحرمة في تصرفها ومقرراتها وبما يجب أن تشيعه من عدل وطمأنينة وتكافؤ فرص في المعاملة، فابن الاكرمين، إذا تجاوز حده، يجب أن يؤدب وأن يذكّر بقول سار مع الزمن بأن الدولة راعية لحرية الأفراد وان الناس يولدون أحراراً. وكان منطلق عمر في استيفاء ما كان يوصي به عماله: «أن يقصدوا العدل فيما بين أهل الأرض وأهل الفيء من غير زيادة تجحف بأهل الخراج ونقصان يضر بأهل الفيء» أي كانت ثمة موازنة بين ما يجب أن يفرض على الزراع والعدل في جميع التكاليف والاعباء، وهذا ما دعاه لأن يأخذ الولاة والعمال بالرقابة والشدة حتى لا يكونوا كولاة الفرس والبيزنطيين الذين كرهتهم شعوبهم وتمنوا زوالهم. كما كان يعمل للحيلولة دون عودة العقلية التي كان يحملها

التجار والمرابون الذين دخل أكثرهم الاسلام وفي مرجوهم أن يوجهوا الحركة من الداخل لصالحهم.

وعلى الرغم من محاولات عمر أن يصون أخلاق الناس وسلوكهم مع الحفاظ على نمط مقبول لحياتهم الاجتماعية والاقتصادية، فلم تكن طبائع الناس تطاوع منازعه، ولعله كان ينظر كارها الى ما تقع عليه عيناه أو يتناهى الى علمه من ثروات واماء وعبيد تجمعت لدى الكثيرين وما استطابه بعضهم من السلطة ومناعمها وحتى مفاسدها. وترامت إليه الشكاوى من تصرفات بعض الولاة والعمال فكان يعالجها بما له من سلطة ومهابة تصدران عن سلوك مثالي مترفع. ولكن شخصاً فرداً لا يستطيع أن يبدل، إلا بمقدار، من مجتمع بدأ يتجه في منحى مغاير لبعض منطلقاته، لهذا كانت سبيله أن يرد الأمور الى شيء من نصابها بين حين وآخر.

وقد ذكر البلاذري في «الفتوح» أن عمر بن الخطاب كان يكتب أموال عماله إذا ولاهم ثم يقاسمهم ما زاد على ذلك، وربما يأخذه كله منهم. وذكر أيضاً أنه كتب مرة الى عمرو بن العاص: « أنه قد فشت عليك فاشية من متاع ورقيق وآنية وحيوان لم تكن حين وليت مصر، فكتب إليه عمرو: إن أرضنا مزدرع ومتجر فنحن نصيب فضلا مما نحتاج إليه لنفقتنا. فكتب إليه: إني قد خبرت من عمال السوء ما كفى، وكتابك إلي كتاب من أقلقه الأخذ بالحق وقد سؤت بك ظناً، وقد وجهت إليك محمد بن مسلمة ليقاسمك مالك فاطلعه طلعة وأخرج إليه ما يطالبك به واعفه من الغلاظة عليك فإنه مبرح. فقاسمه ماله ولعلها أول مقاسمة في الاسلام.

ولكن ذلك كله لم يمنع من تراكم الثروات بالإفادة من السلطة

وسواها، وهي الخطوة الأولى للتمايز، لأن الثروة ستصبح جالبة للثروة. لقد تناهت الى أيدي الناس ثروات لم يكونوا ليحلموا بها، ولم تلبث أقلية من الرجال ذوي العقول الكبيرة أن جمعت معظم الطيبات من هذه الثروة العربية الآخذة في النماء. ويذهل المرء حين يقرأ ما صار إليه قسم من الصحابة من ثراء عريض وبخاصة كبارهم مثل الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وزيد بن ثابت وعبد الرحمن بن عوف ويعلى بن منبه. وقد عقد المسعودي في كتابه «مروج الذهب» فصلاً طريفاً عن هذه الثروات الكبيرة علق فيه ما ذكره لها بقوله: «وهذا باب يتسع ذكره ويكثر وصفه».

* * *

إن ضربة الرقيق ابي لؤلؤة كانت أكثر من حادثة اغتيال، كانت بمثابة اجهاض لرؤية لم تكتمل، رؤية رجل دولة كان له كل يوم جديد في الملاءمة وارساء القواعد الجديدة، رجل دولة لم تمنعه إصابته أن يفكر بأمر لا بد أن يكون قد دار في نفسه قبل ذلك مراراً، وتغافل عنه الكثيرون، فأرسل فيه قولاً دوّى دون صدى: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من فضول أموال الأغنياء ورددتها على الفقراء». ومن مفارقات التاريخ أن يكون مصرعه بيد رقيق وهو الذي كان يكره الرق ويحاول أن يمنع استجلابه الى الجزيرة العربية، لأنه، بانسانيته الرفيعة، كان يحس بأن الرقيق ليس مسلوب الجوهر الانساني وحده وإنما مالكه أيضاً مسنوب الجوهر، ومن شأن تفشي الرقيق أن يجعل الحياة تبدو وكأنها لا تقوم بدونه، فالرقيق يجبّ عاطفة أو عطف الانسان نحو أخيه الانسان، وفي ذلك ما فيه من مساس بالقيم التي أملها المستضعفون وبالأخوة الانسانية التي حملتها الدعوة الجديدة.

الفصل الثالث

أحداث لها تاريخ

لقد أوصى عمر أن يكون تعيين من يخلفه عن طريق الاختيار. ولكن أصحاب الشورى - الذين كان عليهم أن يختاروا الخليفة - لم يكونوا جماعة المسلمين - بالمعنى الواسع لهذه الكلمة - ولم تمثل الأمصار وإنما كانت «المدينة» وحدها هي التي تتقرر فيها أمور الدولة، وحتى أن الأنصار، وهم سكان المدينة، أغفلوا إغفالاً تاماً من بين أصحاب الشورى. وانعقد مجلس الشورى الذي اقترحه عمر واختار عثمان بن عفان خليفة للمسلمين فأقرت بذلك قاعدة ثالثة من قواعد اختيار الخلفاء. وقوبل هذا الاختيار بامتعاض علي بن أبي طالب ولكن الأمور سويت وان يكن على مضض.

ولم يكن في مجمل صفات الخليفة الثالث ما يجافي ما اتصف به سابقاه سوى أن المزايا الشخصية مواهب لا يتساوى فيها الناس، كما أن السنّ المتقدمة وما يرافق ذلك من لين وضعف تجعل المرء يميل الى ايثار من يكونون أقرب الناس قرابة اليد فيدنيهم ويؤثرهم، رغم أن بعضهم كان معتمداً من قبل عمر بن الخطاب نفسه. ولكن اختيار الولاة

أيام عمر كان ينظر إليه على أنه تقدير أو ملاءمة من قبل رجل دولة بوسعه أن يولي ويعزل وفاقاً لمقتضيات الدولة والصالح العام، أما في عهد الخليفة الثالث فقد أخذ ذلك في أذهان الناس موقف الميل الى جانب دون آخر فتوجس الكثيرون من المهاجرين والانصار خيفة من مغبة ذلك كما توجست له القبائل في الأمصار التي كان لها أو لبعضها مواقف معينة من اختيار الخليفة الأول أو التي أسهمت في تأجيج حروب الردة. وأضيف الى ذلك إزدياد الاستئثار بمنافع السلطة وطيباتها مما حمل صحابيا كأبي ذر الغفاري أن يجاهر باستنكار هذه الظاهرة، على طريقته، الأمر الذي دعا عثمان بن عفان الى إبعاده عن المدينة ودعا علي بن أبي طالب أن يعلق على ذلك مخاطباً أبا ذر:

« إن القوم خافوك على دنياهم وخفتهم على دينك فاترك في أيديهم ما خافوك عليه واهرب بما خفتهم عليه، فما أحوجهم الى ما منعتهم وما أغناك عما منعوك ».

وثمة أمر كان أدهى من إيثار الأقارب هو الارهاق الذي بدأ يصيب دافعي الخراج والجزية نتيجة الزيادات العشوائية، مما جعل معادلة التوازن التي كان يأخذ بها عمر بن الخطاب تختل وبدأت فئات كثيرة تشكو من ثقل الضرائب وطرق جبايتها، ولدينا العديد من الأمثلة فلنكتف بواحد منها.

أجمع مؤرخو العرب على أن خراج مصر (مع جزية أهاليها) بلغ يوم فتحها عمر بن العاص ألفي ألف دينار فصار بعد عشر سنين في إمارة عبد الله بن سعدية أبي السرح أربعة آلاف ألف دينار مع أن عدداً عظيماً من أهل البلاد كان قد اعتنق الاسلام في خلافة عمر بن الخطاب وحطت عنه الجزية وصارت أراضيه عشرية. وذكر صاحب « فتوح

البلدان » أن عثمان بن عفان انتبه الى هذا الفرق العظيم في خراج مصر فقال لعمرو بن العاص « إن اللقاح بمصر بعدك درت ألبانها » فأجابه عمرو: « ذلك لأنكم أعجفتم أولادها ». وهذا يدل على أن هذه الزيادة لم تكن ناتجة عن زيادة في السكان أو في مردود الأرض وانما نشأت عن مضاعفة الضرائب المفروضة.

وتجدر الاشارة الى سبب هام لم تكن لعثمان يد فيه وإنما كان لتصرفات بعض أقاربه وولاته ما أفسح المجال لبروزه وتأجيج النفوس حوله. فمما لا ريب فيه أن ما أقرّه عمر بن الخطاب من ترك الأرض بأيدي العاملين عليها وجعل خراجها مورداً للدولة قد أسخط من كانوا يرون لأنفسهم حقاً في امتلاكها. ولكن هيبة عمر وحزمه أسكتا النفوس والألسنة. ولا عجب أن يعتقد المقاتلة أن الدولة قد غلبتهم على حقوقهم وعرتهم من أموالهم وأخذتها لنفسها وانها تستند الى خزانتها فتتعالى بذلك عليهم وتأخذ بزمامهم. ولم تتغير الظروف في عهد عثمان كثيراً وانما تغيرت شخصية الحاكم. وقد قال عثمان، بحق، إن الشيء الذي ما كان أحد يجرؤ أن يعيبه على عمر أصبح يعيبه عليه. وان لين عثمان وبداية استئثار ذوي قرابته وبعض العمال والولاة في عهده بما لا حق لهم فيه وجريهم وراء مصلحتهم الخاصة على نحو أكثر سفوراً مما كان في عهد عمر، لأنهم كانوا يخشون بأسه ومحاسبته لهم، زادت في الشعور بالنقمة، فهذه الملكية التي حجبت عنهم بحجة أن يكون خراجها لصالح الأمة أو الجماعة أصبحت تختص بخيراتها فئة بعينها، فكأنما الدولة قد تحولت الى مأكلة لطائفة ممتازة، لها أن تجني خيرات الأمصار. ويبرز ذلك بجلاء ما حكاه الطبري في حوادث سنة ٣٣ هـ أن سعيد بن العاص والي الكوفة من قبل عثمان قال وهو في مجلس من وجوه أهلها، فيهم مالك الأشتر: إنما هذا السواد بستان قريش، فقال

مالك الأشتر: أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك؟ والله لا يزيد أوفاكم نصيبا إلا أن يكون كأحدنا. ثم قامت مناقشة بينهم وبين الوالي فتدخل صاحب الشرطة فوثبوا عليه ووطئوه وطئاً شديداً حتى غشي عليه فأخرجهم سعيد من جماعة سماره فصاروا يجلسون في مجالسهم وبيوتهم يشتمون عثمان وسعيداً ويؤلبون عليهما، واجتمع الناس إليهم. ثم تطورت الثورة واتهم مالك الأشتر سعيداً، الى جانب زعمه أن السواد بستان قريش، بأنه يريد انقاص الاعطيات المفروضة للرجال والنساء، فلما عاد سعيد من مكة خرج أهل الكوفة بسيوفهم لرده، فرجع الى عثمان فعزله وولى أبا موسى الأشعري استصلاحا لأهل الكوفة وإسقاطا لحجتهم وكتب إليهم بذلك. ولم يرض أبو موسى أن يصلي بهم إلا بعد أن اعترفوا بالسمع والطاعة لعثمان.

* * *

ثم كانت «الفتنة الكبرى» وقد صور الناقمون على أنهم من أهل الأمصار والمياه وعبيد أهل المدينة. أما كيف اجتمعوا وكيف وجهوا فثمة بعض الغموض، لأسباب معروفة، ويبدو أنهم كانوا بمأمن من أية معارضة جدية فعّالة لأن معظم البارزين من المهاجرين والأنصار لم يكونوا راضين عن سياسة عثمان، ولعل بعضهم كان يرى أن يعتدل أو يعتزل، الأمر الذي زاد في فقدان السلطة هيبتها وقدرتها على الحركة بسبب تغاضي هؤلاء عن مد يد العون الى السلطة وردع القادمين. وإلا، كيف يمكن أن يأتي هؤلاء الناقمون، بوسائط الانتقال المعروفة في ذلك الحين، حتى أصبحوا في المدينة كما وصفهم علي بن أبي طالب: «كانوا يملكوننا ولا نملكهم» فلا يعترضهم في الطريق أو عند دخولهم المدينة معترض من ولاة أو سكان المدينة أنفسهم أو القبائل الموالية

للسلطة، ونحن نعلم أن طلحة والزبير كان معهما في وقعة الجمل قرابة ثلاثين ألف مقاتل وان معاوية والي الشام كان معه تسعون ألف مقاتل في وقعة صفين. ويحكي الطبري أن عثمان عزل عمرو بن العاص عن الخراج واستعمله على الصلاة واستعمل عبدالله بن سعد على الخراج ثم جمعها له، فلما قدم عمرو الى المدينة جعل يطعن على عثمان ويؤلب عليه الصحابة والحجاج ويحرض عليه جميع الناس حتى الراعي في غنمه في رأس الجبل كما يقول عمرو نفسه. وبعد أن حوصر عثمان خرج عمرو من المدينة وظل يترقب أخبار الفتنة فلما بلغه مقتل عثمان قال: أنا أبو عبدالله إذا حككت قرحة نكأتها.

وبعد مقتل عثمان كان البارزون من المهاجرين والأنصار، في المدينة، الذين قعدوا عن مناصرة عثمان أو تشاغلوا عما يحدث أو أظهروا بعض المناصرة غير الجدية، كانوا في موقف حرج وبلبلة وبحران، فمن ناصره لم يكن يأمن سطوة الذين غلبوا على المدينة ومن وقف موقف المتردد أو المتربص أو المتفرج لم يكن يستطيع أن يبرز كشخصية تحاول أن تلف الناس حولها، فقد تحوم الشبهات حول نواياه السابقة وقد يطالب بالاقتصاص من المشاركين في قتل الخليفة أو المحرضين لهم عليه. أما أولئك الذين قدموا من أهل الأمصار والمياه وعبيد أهل المدينة فلا ريب في أنهم قدروا عظيم ما أقدموا عليه وقدروا ما يمكن أن ينالهم فيما لو تولى الخلافة رجل يميل الى الخليفة المقتول أو جماعته، إذ لا بد أن يأخذهم بالعقاب... فلم يكن أمامهم سوى علي بن أبي طالب، رجل له من الحرمة والسابقة والتفهم لواقعهم ما ليس لغيره، فكان تدافعهم نحوه. وقد وصف علي، فيما بعد، شعوره إزاء حالتهم النفسية «بأنهم قاتِلوه أو قاتل بعضهم بعضا». فقبول الخلافة، بعد تردد، في مثل هذه الظروف كان فيه الايثار وليس

الأثرة حتى ولو كان من وسدت إليه يرى لنفسه، منذ البداية، حقا فيها.

وقد كانت النتيجة الأولى لمقتل عثمان هي أن الخلافة القديمة قد انتهت في مدينة الرسول وان الخلافة الجديدة جعلت مقرها بعيداً عن المدينة وقضي على قداسة الخلافة وصار النزاع عليها الى السيف. وبما أن قوة الدولة كانت في الأمصار فقد انتقل مركز الثقل في جزيرة العرب من وسطها الى أطرافها. ومنذ ذلك الحين نزلت جزيرة العرب عن مستواها الذي كان لها قبل الاسلام نزولاً كبيراً، وذلك بسبب هجرة العرب منها على نطاق واسع وبسبب ما لحقها من خراب على أثر الهجرة. ولم تعد المدينة عاصمة الدولة، وكل المحاولات التي بذلت فيما بعد لاسترداد مجدها المفقود ذهبت سدى، ولم يبق لها من الشأن سوى أنها أصبحت داراً للتراث الاسلامي والمركز الروحي للثقافة الاسلامية الى أن حلت بغداد، من هذا الوجه، محلها. كما أنها ستصبح ركنا تنزوي إليه الطبقة الساخطة من الأرستقراطية العربية التي كانت في معزلها هناك تحاول من حين الى حين أن تصل الى تحقيق مطامحها، على أن المدينة، فيما بعد، احتفظت بجاذبيتها من حيث أنها وطن لقوم يحبون أن يقيموا أينما شاءوا أو لقوم أخفقوا في دورهم السياسي أو لقوم انسحبوا من الحياة العامة لأسباب أخرى. وهكذا صارت مدينة أهل الصلاح والديانة مدينة الطبقة الغنية من أشراف العرب الذين أرادوا بلهنية العيش وسماع الموسيقى والغناء.

* * *

الأحداث التي تعاقبت منذ مصرع عثمان بن عفان حتى مصرع علي بن أبي طالب كانت تحمل معنى أو منحى الانعطاف التاريخي الحاد. ولم

يكن من شأن هذا الانعطاف أن يتناول ما استقرت عليه الدولة، إذ كانت من الرسوخ بحيث يتعذر أن تنال منها أو توهنها هذه الهزات وإنما كان شأن هذا الانعطاف أنه حدد الشكل الذي ستكون عليه هذه الدولة، في مآل المحاولة الانسانية التي كانت تروم التوفيق بين شكل من الحكم عرفته المجتمعات الحضارية السابقة وشكل أكثر فتوة وإنسانية يهب المجتمع روحا في زمن كانت فيه المجتمعات القائمة تفتقر الى الروح لانعدام التناغم فيها بين دنيا المثل ودنيا السلطة بموجباتها الآمرة.

وبوسعنا أن نتصور حال الناس في تلك الحقبة كمن فقد البوصلة التي تهدي الى المحجة، فلم يكن في إمكان الناس، مهما يعملوا من فكر ومهما يتنزهوا عن غرض، بقادرين على أن يستبينوا الرشد فيما يسعون إليه، إذ كان توالي الأحداث مذهلاً يقف المرء إزاءه عاجزاً عن إعمال الروية والفكر، كمن يقف أمام العوامل الطبيعية التي لا يملك حيالها حولاً ولا طولاً.

ولعل أهم ما لازم الأحداث أو نجم عنها هو تلك الأزمة التي أحدثتها في النفوس عندما وضعت فكرة الجماعة موضع التساؤل الحائر وبالتالي عندما عاودت الأذهان - التي قطعت أو حاولت أن تقطع مع الماضي - نوازع وجدانية تتوزع بين ماض تجاوزته وحاضر لم تستقر جذورها فيه، وبدأت تراود النفوس هواجس حول الجماعة التي تجاوزت بها القبيلة، وهل كانت هي الجماعة التي تخيلتها. ولا ريب في أن هذه الهواجس قد رافقتها شكوك تمليها المقايسة بين المثل والأفكار الكبيرة وبين تطبيقها أو تجسيدها في الواقع. وهذه الأزمة وجدت أسبابها الواقعية في انقسام الناس طائفتين تصطرعان، ووقفت منها فئة ثالثة بمعزل آبية أن تنغمس في هذا الصراع لدواع شتى، منها الموقف الوجداني ومنها الموقف المتربص. يروى أن عبد الله بن عمر والمغيرة بن

شعبة وسعد بن أبي وقاص قدموا على علي، بعد وقعة صفين، يطلبون عطاءهم فلامهم علي لقعودهم عن نصرته فقال سعد بن أبي وقاص: «أعطني سيفاً يعرف الكافر من المؤمن، أخاف أن أقتل مؤمنا فأدخل النار». ويروى عنه أيضاً قوله: «كان يلزم على الله تعالى، حين أمر بقتال الفئة الباغية أن ينزل سيوفا من السماء تعرف الباغي من المبغى عليه». ونجد، بالمقابل، علي بن أبي طالب يقول لعمار بن ياسر، وقد سمعه يراجع المغيرة بن شعبة كلاماً: «دعه يا عمار فإنه لم يأخذ من الدين إلا ما قاربه من الدنيا، وعلى عمد لبّس على نفسه ليجعل الشبهات عاذراً لسقطاته».

ولما كان المستوى الحضاري لدى العرب أو تقبلهم لمفهوم الدولة متفاوتاً في ذلك الحين، فقد كان أولو الأمر، في غالبيتهم، إنما يتم اختيارهم من الفئة الأكثر تمكنا من الحضارة أو الأكثر تقبلاً لمفهوم الدولة وموجباتها. وكانت لهذه الفئة الحرمة والمهابة والسطوة الأدبية، فلما استمر الخلاف ضعفت هذه الحرمة لسببين: أولهما أن الدولة انقسمت على نفسها ككيان معنوي أخلاقي وثانيهما أن كل جانب كان مضطراً، لكي يفوز على خصمه، الى الاستعانة بتلك القبائل المتخلفة حضارياً أو التي لا تزال تحن الى الحياة القبلية بمعزل عن سلطة الدولة، مما شجعها على إظهار أو ممارسة ما لم تكن تجد سبيلاً إليه. وهذا ما قوّى لديها أحاسيس وانفعالات وتصورات كان ينبغي لها أن تتلاشى مع قيام الحياة الحضرية والدولة. وهذا الواقع ألزم الفئة المتقدمة حضارياً أن تتغاضى عن كثير مما كانت تقتضيه، وكان أن تجووز التغاضي الى تملق بعض مظاهر الماضي التي كانت تجفوها وتعمل على الإسراع في زوالها.

يروى أن علياً لما نزل على بني أسد وطيء، قبل وقعة الجمل،

جاءه أبناؤهما فعرضوا عليه أنفسهم للانضمام إليه فقال لهم: «إلزموا قراركم، في المهاجرين كفاية» وعرضت عليه بكر بن وائل ما عرضه أسد وطيء فكرر القول نفسه. ولكن تكاثر خصومه اضطره الى دعوة هذه القبائل لمناصرته وللاشتراك في القتال معه. وهكذا أشعر هذا الاشتراك هذه القبائل ببأسها إزاء الدولة التي كانت عدتها الحضارية تتمثل في قلة إزاء مجموع تغلب عليه حياة البداوة. ويروى أن علياً مرّ بعد وقعة الجمل بعبد الرحمن بن عتاب بن أسيد مجندلاً فقال: «هذا يعسوب قريش، هذا اللباب المحض من بني عبد مناف» ثم قال: لقد شفيت نفسي وقتلت معشري، الى الله أشكو عجري وبجري، قتلت الصناديد من بني عبد مناف وأفلتني الأعيار من بني جمح». فقال له قائل: «لشد ما أطريت هذا الفتى، منذ اليوم يا أمير المؤمنين» فقال علي: «إنه قام عني وعنه نسوة لم يقمن عنك». كما أثبتت الوقائع أن رواسب الماضي التي قُلمت أظفارها عادت دفعة واحدة. يروى أن بعض أصحاب علي قالوا له بعد وقعة الجمل: أقسم بيننا أهل البصرة فاجعلهم رقيقاً فقال: لا، فقالوا: كيف تحل لنا دماؤهم ويحرم علينا سبيهم فقال: كيف تحل لكم ذرية ضعيفة في دار هجرة واسلام؟ أما ما أجلب القوم في معسكرهم عليكم فهو لكم مغنم، وأما ما دارت عليه الدور وأغلقت عليه الأبواب فهو لأهله، فلما أكثروا عليه عمد الى إحراجهم فقال: اقترعوا على عائشة! فقالوا: نستغفر الله.

كما أن هذه الفرقة شجعت أشكالاً من الحزازات القبلية من مضرية أو قيسية أو يمنية... وقد خرجت عن شكلها القديم لتتلبس شكل التكتلات السياسية. ولدينا مثال بارز على ذلك هو موقف الأشعث بن قيس زعيم قبائل كندة اليمنية والذي سبق له أن ارتد عن الاسلام وطلب من جماعته المناداة به ملكا. لقد كان الأشعث في صفوف علي

متقلقلاً ولم يلزمه مكانه بجانب علي إلا تضامنه مع قبائل العراق التي كان يشاطرها موطنها، ولم يكن يصدر في موقفه عن مبدئية أو قناعة. ويروى أنه لما اختلفت جماعة علي فيمن يختار حكما اقترح علي عبدالله بن عباس، فقال الأشعث بن قيس: «لا والله لا يحكم فينا مضريان حتى تقوم الساعة، ولكن اجعله رجلاً من أهل اليمن إذا جعلوا رجلاً من مضر»، ولما نبهه علي الى دهاء عمر بن العاص قال الأشعث: «لأن يحكما ببعض ما نكره وأحدهما من أهل اليمن أحب إلينا من أن يكون ما نحب في حكمهما وهما مضريان». ولما تمادى الأشعث في إلحاحه على اختيار أبي موسى الأشعري قال علي: «انه رجل يماني وقومه مع معاوية، وانه لا يصلح لهؤلاء القوم إلا رجل يدنو منهم حتى يكون في أكفهم ويتباعد منهم حتى يكون في منزلة النجم». وقال أبو موسى الأشعري لعمرو بن العاص، وقد نوه بشرف معاوية وحقه في الخلافة: «إن هذا الأمر ليس على الشرف يتولاه أهله، ولو كان على الشرف يتولاه لكان أحق به أبرهة بن الصباح». (وهو من أشراف اليمن).

والأزمة التي تولدت في وجدان المؤمنين كان لها ما يقابلها في الحياة القبلية نفسها، لأن الصراع الدامي شق أكثر القبائل الى جماعتين تقف كل منهما في معسكر، وقد عجزت فكرة الجماعة عن تجنيب أبناء القبيلة الواحدة هذا الموقف الصعب. ويروى، في وقعة صفين، أن معاوية خرج وأهل الشام فأمر كل قبيلة من أهل العراق أن تكفيه أختها من أهل الشام. إن هذه الأزمة، في ضمير القبيلة أو أبناء القبيلة، مساوية للموت الشخصي بل هي أشد منه، لأن من شأنها أن تحمل هذه النفوس المشربة بقيم القبيلة وتقاليدها، هذه القيم والتقاليد التي لم يخرج الناس من إطارها نسبياً إلا استناداً الى فكرة الجماعة

وسلطة الدولة، أن يحملها على أن تكفر بالقيم الجديدة والسلطة التي انبثقت عنها. يروى أنه لما قتل أحد رؤساء خثعم الشام رجلاً من خثعم العراق انصرف يبكي وهو يقول: «رحمك الله يا أبا كعب،إنني قتلتك في طاعة قوم أنت أمس بي رحما منهم وأحب إلي ولا أرى الشيطان إلا وقد فتننا ولا أرى قريشا إلا قد لعبت بنا». ويروى أيضاً أنه لما حمل الراية هشام بن عتبة بن أبي وقاص نظر الى عسكر معاوية فرأى جمعاً عظيماً فقال: من أولئك؟ قالوا: جند أهل المدينة وقريش، قال: قومي ولا حاجة لي في قتالهم. كما يروى أن امرأة من عبدالقيس خرجت تطوف القتلى بعد وقعة الجمل فوجدت ابنين لها قد قتلا وقد كان قتل زوجها وأخوان لها فيمن قتل قبل مجيء علي الى البصرة فأنشأت تقول:

شهدت الحروب فشيبنني   فلم أر يوما كيوم الجمل
أضر على مؤمن فتنة   واقتله لشجاع بطل

وإزاء هذه الأزمة أو عدم الثقة بالسلطة أو تزعزع اليقين بسلطة واحدة تسوس الناس وترسي السلم في الداخل، حدث فرز حضاري أو، بعبارة أدق، حدث فرز في تقبل الدولة، ولو استندت الى عصبية، أو الاعتماد أولاً على القبيلة وحمايتها، ولو استظل أصحاب هذا الرأي بشيء من إظهار الطاعة لممثلي السلطة أو الدولة. فبينما نجد الطاعة مضطرباً حبلها في معسكر علي نجد الانضباط في معسكر معاوية. ولو رجعنا الى أنساب القبائل التي كانت تشكل العمود الفقري لجيش معاوية لرأيناها يمنية اعتادت السلطة والالتفاف حولها. وتروى لمعاوية هذه الأبيات التي قالها قبل وقعة صفين وعنده أهل بيته:

إن الشام أعطت طاعة يمنية   تواضعها أشياخها في المجالس
فإن يجمعوا أصدم عليها بجبهة   تغث عليه كل رطب ويابس

وإني لأرجو خير ما أنا نائل   وما أنا من ملك العراق بآيس

ولعل ظاهرة الطاعة هذه هي التي أوحت، فيما بعد، للجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» أن ينوه بها على سبيل الانتقاص دون أن يقف على تمام أسبابها ودواعيها عندما قال:

«العلة في عصيان أهل العراق على الأمراء وطاعة أهل الشام أن أهل العراق أهل نظر وذوو فطن ثاقبة، ومع الفطنة والنظر يكون التنقيب والبحث، ومع التنقيب والبحث يكون الطعن والقدح والترجيح بين الرجال والتمييز بين الرؤساء وإظهار عيوب الأمراء. وأهل الشام ذوو بلادة وتقليد وجمود على رأي واحد لا يرون النظر ولا يسألون عن مغيب الأحوال. وما زال العراق موصوفاً أهله بقلة الطاعة والشقاق على أولي الرئاسة».

ولا ريب في أن انقسام القبيلة على نفسها أورث أسى في نفوس أبنائها فحنّ الكثيرون الى أيامها التي كانت، في القليل، تحنو عليهم، ومثل هذا الشعور أوضح لدى الذين لا يزالون في ظروف حياتهم المعاشية أقرب الى الحياة القبلية، وقد عزز هذا المنحى النفسي التلازم، وهو أمر غالب، بين هذه القبائل وفقرها النسبي، كما هو التلازم بين المنحى الحضري والغنى النسبي. ويقف المرء أمام عبارة وردت في خطبة لعلي بن أبي طالب، ولعل الظروف أجرتها على لسانه، رغم أنه لا مكان لها في سياق سلوكه وتفكيره:

«أيها الناس. إنه لا يستغني الرجل إذا كان ذا مال عن عشيرته ودفاعهم عنه بأيديهم وألسنتهم وهم أعظم الناس حيطة من ورائه والملم لشعثه واعطفهم عليه عند نازلة إذا نزلت به».

وقد كان لطبيعة هذه الحرب الأهلية وظهور العصبية القبلية دور

في الحمية والصبر على القتال، فالتضامن القبلي أو مناقب القبيلة كانت تسيطر على النفوس في تلك الفترة العصيبة، فيقول علي لأصحابه وقد رأى ثبات أهل الشام:

«لا يهولنكم ما ترون من صبرهم، فما ترونه منهم ليس إلا حمية العرب، وانهم لعلى ضلال وانكم على حق».

وقال مالك بن الحارث (الأشتر النخعي) في خطبة له يستحث بها جند العراق فى وقعة صفين:

«فإن الفرار فيه سلب العز والغلبة على الفيء وذل المحيا والممات وعار الدنيا والآخرة».

كما كان لذلك دور في الشعور بوطأة السلطة، فنرى عمرو بن العاص يقول لمعاوية بعد ليله الهرير:

«وأهل العراق يخافون منك إن ظفرت بهم، وأهل الشام لا يخافون عليا إن ظفر بهم».

ولا ريب في أن هذا الخوف منبعث من أن الأمويين، في تصور قسم من العرب سيكونون شأن الدول التي شاهدها العرب حولهم أو سمعوا بها، وستكون لها حاشيتها وبطانتها، في حين أن علياً يعتبر في خلافته ممثلاً لصورة أخرى من الحكومة التيوقراطية. ولما تلاقت هذه النظرة مع تيقظ العصبية القبلية مع واقع التفاوت في الفقر والغنى، نظرت القبائل الواقفة بجانب علي، والتي تمثل الجانب الأفقر والأقرب الى تقبل مفهوم الدولة الدينيّة، نظرة من يرى في خصومه فئة تود أن تتخذ من عثمان وقميص عثمان تكأة لاحتجان السلطة والمنافع. ونجد عمار بن ياسر يخطب في الجند فيقول:

«أمضوا عباد الله الى قوم يطالبون، فيما يزعمون، بدم عثمان، والله ما أظنهم يطالبون بدمه، ولكن القوم ذاقوا الدنيا واستحيوها واستمرؤوها، وعلموا لو أن الحق لزمهم لحال بينهم وبين ما يرغبون فيه».

ومثل هذه الأزمة لم تكن غريبة عن إفهام البارزين من كلا الطرفين، بعضهم يظهرها وبعضهم يسرها، من خلال تصورهم ما تم منذ حروب الردة حتى استقرار الدولة التي تحاول أن تخرج العرب من هذا التقلب التاريخي بين البداوة والحضارة. فنجد جرير بن عبد الله البجلي رسول علي الى معاوية يخاطبه بقوله:

«ألا وان هذا الدين لا يحتمل الفتن، ألا وأن العرب لا تحتمل السيف، وقد كان بالبصرة أمس ملحمة أن يشفع البلاء بمثلها فلا بقاء للناس».

ويروى أيضاً أن زياد بن النضر الحارثي قال لعبدالله بن بديل بن ورقاء قبل وقعة صفين: ان يومنا ويومهم عصيب لا يصبر عليه إلا كل مشيع القلب صادق النية رابط الجأش، وأيم الله ما أظن ذلك اليوم يبقي منا ومنهم إلا الرذال. قال عبد الله بن بديل: وانا والله أظن ذلك. فقال علي: ليكن هذا الكلام مخزوناً في صدوركما ولا تظهراه ولا يسمعه منكم سامع.

وفي رسالة من معاوية الى عبد الله بن عباس:

«وقد أكلت هذه الحروب بعضها من بعض حتى استوينا فيها فما أطمعكم فينا أطمعنا فيكم وما آيسكم منا آيسنا منكم، وقد قنعنا بما كان في أيدينا من ملك الشام فاقنعوا بما في أيديكم من ملك العراق، وأبقوا على قريش فإنما بقي من رجالها ستة».

وجمع معاوية وجوه قريش من جماعته ووجه إليهم حديثاً يستحثهم فيه، ومما قاله:

«لقد وقتكم يمانيتكم بأنفسها حتى لقد استحييت لكم وأنتم عدتهم من قريش، وقد أردت أن يعلم الناس أنكم أهل غناء».

وهذا الجزء من المستقبل كان في موضعه، فقد انتقض حبل هذه القبائل، في التفافها حول قيم ومثل تعتبر الدولة مجسدة لها، وأصبحت إما بجانب سلطة تعدها ما تعد به كل سلطة اتباعها لاستمرار ولائهم واما يائسة قانطة لا تجد ما يطمئنها على مستقبلها ولا تجد ما يرضيها في حاضرها، لهذا عادت من صفين فئتين: فئة ناقمة فاقدة حماستها دون أن تستطيع التنفيس عن نقمتها وفئة أرادت أن تنفس عن نقمتها فاطلقت أول حركة تمرد على مفهوم السلطة، بما استقرت عليه، مع بقائها على شيء من الصفاء الروحي والتقوى، وتلك هي حركة الخوارج، التي ستمتد ما بقيت الدولة الأموية.

وتطالعنا صورة واقعين متقابلين: واقع الحكم في الشام، وقد تعزز بجميع الراغبين في بسط سلطة الدولة والبعيدين نسبياً عن مواطن التفجرات القبلية أو العصبيات السياسية ما خلا عصبية الدولة القائمة، وواقع الحكم في العراق وقد فقد اتباعه حميتهم وحماستهم، وهم يعانون أسى فقدهم أبناءهم واخوانهم دون مقابل لهذه التضحيات، كما أن المستقبل تسوده سحب مدلهمة وبالتالي افتقد الشعور بالتوازن. وكم نجد في أقوال علي بن أبي طالب من محاولات لازكاء روح الأمل واليقين في نفوس اتباعه وجماعته فكأنه يضرب في حديد بارد. ولم يمهل القدر علي بن أبي طالب ليتأكد من جدوى محاولته إذ عاجله ابن ملجم

بضربته التي أودت بحياته وأوهنت الاتجاه الذي يمثله لترجح كفة الاتجاه الذي يمثله معاوية.

* * *

ولا تزال تراود الفكر الى اليوم إحتمالية النتائج التي أسفرت عنها تلك الأحداث، وكثيراً ما تصدر إزاءها أحكام قيمة حول ما كان وما يجب أن يكون، رغم أن ما لم يتحقق من إمكانات لا يمكن الجزم باحتمال وقوعها. ومع ذلك يظل ثمة سؤال نقف عنده: هل كان لزاماً أن يأخذ سياق الأحداث مساره الذي عرفه التاريخ؟ وتمكننا، احتمالاً، الإجابة بالنفي، فثمة فترات تاريخية يتحول فيها السياق التاريخي من منحى الى آخر - ضمن الخط العام - ويتم ذلك في نقاط الخيارات الحاسمة التي تتوازن فيها القوى، ذات الامكانات التاريخية المتقاربة، إذ تكفي عندئذ بعض الأسباب التي قد تكون من الدرجة الثانية لتشيل كفة وترجح أخرى. وبعبارة أدق، هل كان لزاما أن يحدث ما حدث وأن يعقب مقتل علي بن أبي طالب حكم سلالي وراثي كحكم الأمويين في دمشق، وهل كان ذلك الإمكان الوحيد؟ لا ريب في أنه كانت هناك إمكانات أخرى محتملة. صحيح أنه من غير الممكن تعديل بنية إجتماعية أو إقتصادية بارادة فرد أو وفاة شخص أو أحداث جانبية، ولكنه يظل صحيحاً أيضاً، من خلال التنوع في الخيارات الانسانية المحتملة، إمكان تطور الأحداث في منحى آخر، ولربما كان لنا وجه آخر من تاريخنا القديم.

الفصل الرابع

الأدب في منعطف تاريخي

يقول وول ديورانت: «والحق أن الحادث الجلل الذي تمخضت عنه جزيرة العرب والذي أعقبه استيلاؤها على نصف عالم البحر المتوسط ونشر دينها الجديد في ربوعه لهو أعجب الظواهر في العصور الوسطى».

أمام الحدث البعيد الأثر في حياة المجتمع والناس، كان لا بد للأدب أن يهتز فيستجيب لما طرأ من تبديل على دورة الحياة فأعطاها بعداً وامتداداً بعد أن كانت أشبه بالتكرار والدورة أو العود على بدء، وأن يساوقها في منعطفها التاريخي المصيري من خلال فترة زمنية كافية تمكنه أن يتخفف فيلحق، لأن الهياكل الأدبية والسليقة المؤاتية لها والمعاني التي تستبطنها ليست بالثوب الذي ينضى على التو ليحل ثوب آخر مكانه.

حقيقتان تطالعنا: فترة في الشعر مؤقتة وكأنها وقفة تأمل نفسية أملاها، في شق منها، التنديد بالشعراء، بجانب الأسباب الأخرى التي سنعرض لها، وانعطاف على النثر، الأداة التي تناسب أكثر المجتمع النامي والدولة التي أرسيت أسسها.

ويعزو ابن سلام هذه الفترة في الشعر الى تشاغل العرب بالجهاد، وعندما اطمأنت العرب في الأمصار راجعوا رواية الشعر فحفظوا أقله وذهب عليهم منه كثير. ويتابعه ابن خلدون فيرى انصرافهم عنه لما شغلهم من أمر الدين والنبوة والوحي ومنا أدهشهم من القرآن ونظمه فسكتوا عن الخوض فيه زماناً ثم استقر ذلك وأونس الرشد في الملة فرجعوا الى ديدنهم فيه.

ويحسن ألا نأخذ هذه الأقوال على علاتها فنحسب أن العرب طرحوا شعر جاهليتهم دبر آذانهم فانصرفوا عنه وخلعوه من عقولهم والسنتهم كما خلعوا أموراً كثيرة من حياتهم السابقة، فذلك مبالغة تدحضها أخبارهم وينقضها منطق طبائع البشر وتاريخ حياتهم. والحقيقة الواضحة أن الاسلام لم يحمل العرب على الانشغال عن الشعر وروايته، ولم يكن له أن يريد هذا الأمر مع ما للشعر من سلطان على نفوس العرب، وأيسر دليل على ذلك الهبة التي هبها شعر الفتوح والتي حملت معها ما تحمله النفوس في المنعطفات التاريخية المصيرية من استمرارية للأمس وانفصال عنه.

وتظل لإشارة كل من لبن سلام وابن خلدون معناها، إذ من المؤكد أن كليهما كان على إطلاع واسع على ما تركته تلك الفترة من شعر، فلعل معنى انصراف العرب أو تشاغلهم، في خلدهما، تعليل لظاهرة استوقفتهما وهي أن الشعر، في تلك الفترة وقد اعتراه طاريء الجديد أخطأ دوره الأصيل الذي كان له في حياة المجتمع السابق كما أخطأ دوره صياغة ومحتوى لزحمة الأحداث وقصر مدة التملي والاستبطان. ولا يعني ذلك أن الحياة القبلية قد انتهت، ولكن المعول عليه في هذا الصدد هو أن هاجس القبيلة، قوام الشعر الجاهلي، بدأ ينازعه هاجس الجماعة من خلال تصور يتوارى وآخر يبدأ مجاذباً الشعور والوجدان.

واللغة التي كانت أداة الشاعر إزاء عالم حوله يتفتت ويتلاشى. حلت محلها لغة يفترض فيها أن تدعو الى الحياة وتبارك عليها. ولم يعد للغة أن تبني هذا العالم وتهدمه على هواها وأن يكون الموجود المباشر هو اللغة لا العالم، لأن اللغة الجديدة أعطت العالم ثباتا وديمومة، هذا العالم الكائن قبل اللغة والذي لا يمكن للغة أن تحتويه. ولم تعد الحياة في منعكسها النفسي هشة سريعة الانكسار يحاول الشعر، إزاءها، أن يكشف إيجابياً، التوق الى التغلب على الهشاشة والموت في محاولة لإرواء تعطش الانسان الى كمال لا يتحقق إلا في الخارج، مع خضوعه للزمن والموت والتغيير حتى ليتمنى مشاطرة الجماد وجوده الذي تنبو عنه الأحداث... فالحياة بدأت تكسب معناها وأصبح الموت صنو الحياة معاشا ودونها معادا وأصبح الكمال يتحقق ذاتيا من خلال المسئولية الفردية مع ارتباط الفرد بجماعة أكبر بكثير من القبيلة. ولم يعد يؤرق هذا الفرد الوعي الفاجع في البحث عن المخارج، فلقد أعطته الفاعلية الدينية هذه المخارج، لهذا لم يعد عالقاً بالأرض بل تسنى له أن يتعالى عليها، وأصبح لإرادة السيطرة والتملك إزاء حياة الصحراء والأشياء التي تتهدم وتغيب، أصبح لها متنفس في انطلاقة في الأرض تخرج الفرد من إسار الصحراء، فلا تعود نفسه بؤرة يتوافى فيها الزمان والمكان، الضرورة والمصادفة، لأن يقينا ملأ نفسه أشعره أن انطلاقته ضرورة توافق حريته. والبطولة لم تعد انعكاساً للذات في مثالية شخصية تعيد للحياة زهوها وامتلاءها بل استمراراً للحياة في الجماعة من بعده، من خلال رسالة تملأ نفسه وتظل منها بمثابة الجوهر، فلا يقبل على العالم على مستوى البطولة - المغامرة بل على مستوى الغاية التي جعلت البطولة وسيلتها، وفي ذلك فرحه الكياني الكلي والأسمى. ولم يعد الشعر شعر شهادة فحسب بل أصبح أداة تغيير

وتخط يسهم حقاً في خلق عالم آخر، فعزيمة الشاعر وإرادته تحققان امتدادهما دون نكوص أو تراجع. وليست سبيله أن يظفر بالطبيعة فحسب بل غدت سبيله أن يظفر بالمجتمع الحضاري والدولة أيضاً، فكل شيء جديد أو مستجد، وليس الجديد كالأمس الشيء ذاته في إهاب جديد، إذ لم يعد الزمن خصمه بل حليفه، الزمن حاضره الثر في استشرافه للمستقبل.

هذا، على الصعيد النفسي والوجداني، أما على صعيد الاهتمامات اليومية والمشاغل الآنية فمن المؤكد أن شيئاً من الانصراف عن الشعر قد حصل، ويجب أن نتلمس له في غير التنديد بالشعر والشعراء سبباً. ولا بد أنه كان هناك ما صرف الناس، نسبياً، عنه بما فتح للعرب من آفاق الأرض، وما درت عليهم من أموال وأشغال قلصت من فراغهم الذي كان معظم حياتهم. كما أن الاسلام بدأ يعزز الانتقال من الحياة البدوية الى الحياة الحضرية، ومن المعروف أن الشعر الحضري في الجاهلية كان قليلاً بالنسبة الى البدوي، ولكن تطور الحياة كان يتطلب أن تنتقل الزعامة من البوادي الى الحواضر، فبعد أن كانت البوادي تنجب الفحول أخذت الحواضر، تباعاً، تنجب الفحول لتبدل الزمن ووقوع تغير في الذوق ولتغلب الحضارة على البداوة.

ولعل ما أصاب الشعر في فترته الأولى مرده الى ما طرأ من تبدل في الدوافع وفي الطلب الاجتماعي وعجز معظم الشعراء عن استبطان الدعوة الجديدة بأبعادها الحضارية والانسانية والتعبير عنها فنياً. لقد كان الشعر تعبيراً عن إنسانية القبيلة، ضمن شكل وتقليد، فحلت مكانها إنسانية جديدة لم يكن ميسراً للشعراء أن يتجاوزوا أنفسهم من خلالها معنى وأداء. ولئن كان شاعر بدوي مثل لبيد قد كف عن قول الشعر بعد إسلامه فلأن سليقته الفنية أو فطرته هدته الى أن سبل

الأداء القديمة لم تعد تقوى على النهوض بالأفكار الجديدة أو بما ترعف به الأيام الجديدة.

ولم يكن من اليسير أن تتغير مفاهيم الشعر وقيمه بين عشية وضحاها، فهذه المفاهيم قد رافقت الشعر قروناً طويلة. ولئن خفت صوت الشعر أمام المثل والتطلعات الجديدة التي تباين المثل والتطلعات التي اعتاد استلهامها والتعبير عنها، وفقد بالتالي التعامل بصورها وفي أجوائها ،فقد فقدت، هي الأخرى - من جانب آخر - طلاوتها لأنها لم تعد ذكريات فاعلة عزيزة في تكوين الفرد أو الجماعة الجديدة داخل إطارها الجديد، وإن ظلت جزءاً من ماضيه.

وعلى صعيد الترجح بين المنحيين أو المنزعين ستنفسح آفاق ومجالات يدعو تراكمها الكمي الى قفزات نوعية قد لا تساعف الحياة في كل باب منها، ولكنها ستطبع بعضها بطابع الجدة والحداثة وستترك الأبواب الأخرى تقليداً للنماذج التراثية، دون أن يتناول هذا التقليد الروح الداخلية لتلك النماذج في تمام دوافعها.

ومهما يكن من أمر، فقد فصم الحدث الجديد، وما تفرع عليه، الدارات الصحراوية ومعها الدارات القبلية فصما لا التئام بعده، لأنه يمثل منطق الصيرورة الذي فصم قبل ذلك الدارات الميتافيزيكية اليونانية، وهو منطق حتمي يفضي الى طريق ذات اتجاه واحد.

وعلى الرغم من ذلك، فقد كانت تلك الدارات تحاول أن تتشبث بالبقاء، وكانت الطبيعة الجغرافية لكثير من المواطن العربية التي تشكل عمقاً أو امتداداً صحراوياً للمواطن الحضارية، تيسر ذلك، ولكن الحال بعد الحدث الكبير لم يعد في الإمكان أن تعود الى ما قبله، حتى ولو ظاهرتها جميع أسباب الحياة البدوية.

هجرات كثيرة تمت خلال آلاف السنين، وقامت في أعقابها دول وحضارات زراعية، ما لبثت أن قطعت مع أصولها القبلية أو البدوية، ولم تحافظ، إلا الى حين، على وشائج كانت ترث مع الزمن حتى تستحيل غربة في اللسان والعادات والأذواق والخلفية العقلية والأيديولوجية. أما هجرة العرب الى مواطن جديدة بعد ظهور الاسلام فلم يعد في الوسع أن تكون هجرة انقطاع كامل عن الأصل، وإنما كانت هجرة انقطاع بمقدار، إذ صان الدين الجديد اللغة الواحدة وأرسى أيديولوجية واحدة، وإن تفاوت الناس في تملي معانيها، وأقام من أسباب الاتصال ما يجعل الانغلاق البنيوي الكلي أمراً مستبعداً.

ولربما كان الأدب، أو بالأحرى الشعر، أعصى الظاهرات الثقافية على القبول بما تم وأحفلها بالتعبير عن هذه المثنوية التي كانت تجد ما يناظرها، بمقدار، في الواقع، إذ كان له من موروثه الفني، في الشكل والصياغة والأداء، وما ينطوي عليه من علاقة عضوية بموضوعات بعينها، ما يلقي بثقله إزاء بواكير ما يعد به الجديد ويستدعي التعبير عنه. ولا ريب في أن للتقاليد عذرها في اختيار الوسائل التعبيرية الجديدة أو تلك الطرائق الاستحضارية، وذلك بالتركيز بوجه خاص على إحداها.

ولعل أبرز مثال على ذلك ما يسمى المقدمة الطللية التي كانت تشكل ركناً هاماً من أركان القصيدة الجاهلية والتي كانت تمثل، فيما تمثله، الارتداد إلى الذكريات. والاشارة الى عاصفات الدهر وعملها التدميري، فكأن القدر والزمن الهدام متحدان لا ينفصمان، منوهة، بأسى، بأثر الزمن المدمر، وهو موضوع كانت العقلية القبلية شديدة الحساسية به، فضلاً عما في معنى التلاقي والارتحال والتصافي أو التعادي من معان لصيقة بحياة الفرد حتى في خصوصيات حياته مثل

الحب، يضاف الى كل ذلك ما يجعل الزمن أكثر تكديراً، ان ليست لدى الشاعر، إلا في الندرة، فكرة عن الأبدية.

لقد بقيت المقدمة الطللية، ولكن الحياة الجديدة حملت نفي العديد من دواعيها، إذ لم تعد لها هشاشة الحياة في الصحراء، ولم تعد تلتبس فيها المصائر الانسانية التي لا مفر منها بالمصائر الخاطئة التي يمكن تحاميها بتبدل شروط المعيشة والعمران، وحلَّ يقين ديني، في معاش ومعاد، محل جبرية الحياة، ولم يعد للذكريات الوطأة الغالبة لأن الصيرورة فتحت باب الإمكان أو الممكن، وجعلت الأعين تعلق المستقبل أكثر من التفاتها الى الماضي، وانجاب الضيق الضاغط على النفس بانسياح في الأرض.

ولئن ظل الأدب، ممثلاً بالشاعر، يطرق موضوعاته التقليدية دون أن يتخلى عن واحد منها، وإنما يستزيد لها بما تقدمه الحياة الاجتماعية والانسانية الجديدة، فإن جوهر ما ارتبط بظاهرتي الحياة في الصحراء والحياة القبلية المناسبة لها بدأ يفقد في وعي الشاعر أو لا وعيه حس الديمومة والاستمرار، لأن الزمن بدأ يحمل معنى آخر، وليس المكان فحسب.

الفصل الخامس

الشعر بين مناوأة الدعوة الجديدة ومناصرتها

لم تكن الدعوة الجديدة بحاجة الى الشعر ليظاهرها، بما له من وقع ومكانة في النفوس، فهذه الأداة الفنية، التي أحكمت لحمة الحياة القبلية ودعمت قوامها المعنوي، لم تكن تتوافق ودعوة تتجاوز أطر القبيلة والكثير من مقوماتها. وعلى الرغم من أن الدعوة الاسلامية لم تكن على تعارض مع الكثير من المناقب القبلية التي تمثلت فيما يسمى «المروءة» ومكارم الأخلاق وإنسانية القبيلة، والتي اعتنقها وأبرزها هذا الشعر، فقد كان مجرد استحضاره، وهو ظاهرة كلية في حياة القبيلة، معناه استحياء لقيمها جملة، إذ لا يمكن لجواد الشعر الجاهلي الجامح أن يروض في فترة قصيرة، فضلاً عن أن الدعوة الجديدة كلية هي الأخرى في أهدافها ومراميها ووسائلها الى كل ذلك. ولم تحفظ لنا الأخبار شعراً للذين لبوا الدعوة يعبر فيه أحدهم عما تركته الظاهرة في نفسه من نوازع فكرية أو أيديولوجية أو وجدانية.

لهذا، كان من طبائع الأمور أن يعمد الى إدخال الشعر في المعركة،

الذين تصدوا بالعداء والخصومة للدعوة الجديدة، وعلى رأسهم القرشيون ومن والاهم. ومن الملاحظ أنه لم يكن في مكة، في الجاهلية، شعر يذكر ولا شعراء، فكأن هذا الانقلاب الروحي الخطير أتاح الفرصة لكي يظهر فيها شعراء، لولا الحوادث الجديدة ما ظهروا ولا عرفوا، مثل ضرار بن الخطاب الفهري وعبد الله بن الزبعرى والحارث بن هشام وأضرابهم، إذ زودت الدعوة الاسلامية، منذ اللحظة التي أخذت فيها تهدد الأقلية المكية، في مصالحها الحيوية، الشعراء المرتبطين بها بقوة جديدة زادت في حدة الشاعرية فيهم، وذلك عوضاً عن فرض الصمت عليهم.

ولم يلجأ القرشيون الى الشعر، في مقاومتهم الدعوة الجديدة، كخيار من جملة خيارات مفتوحة أمامهم، إذ لم يكن لهم سواه، لأنه لم تكن لهم أيديولوجية دينية أو سياسية يمكن أن يجمع عليها أو يتقبلها العرب، فعلام تقوم إذن، دعايتهم؟ لم يبق إلا الشعر ومنحاه القبلي، وإن يكن يحمل بالنسبة إليهم قدراً من التناقض مع ذواتهم، مع طبيعة وجودهم في مدينة تجارية كانت تحاول بمقدار الابتعاد عن متطلبات الحياة القبلية إضافة الى أن من يناصبونهم العداء هم من أقرانهم وأكفائهم من أبناء عشيرتهم. أما وأنهم اعتمدوا الشعر يحمسون فيه قومهم ضد الرسول ودعوته، فقد وقف شعراء المدينة مع الرسول يذودون عنه بالسنتهم ويناضلون عنه بأشعارهم.

وقد يكون الشعر الذي نحن بصدده، ضئيل القيمة على الصعيد الفني، ولكنه ينطوي على لمح ودلالات تصور انعكاس تلك الأحداث في أذهان كلا الطرفين، مما يشكل مادة تاريخية لتأريخ ذلك الصراع.

والمشكلة التي تعترض الباحث هي أن ما انتهى إلينا ليس سوى

شذرات لا نعلم ما إذا كانت هي كل ما قيل أو بعضه وهل هي كاملة أو مجتزأة، فضلاً عما يمكن أن يلحق بها من النحل والتقليد، إذ اصطلحت دواع شتى لكي يرث أو يطمس هذا الشعر الذي لم يعد له مكان بعد انتصار الاسلام ودخول المناوئين فيه، لا بل أصبحت روايته مستكرهة ومنهياً عنها. ومع ذلك فقد حفظ لنا كتاب «السيرة» وبعض كتب الأدب الأخرى شيئاً منه.

ولعل كتاب السيرة لابن هشام أهم المراجع وأحفلها بايراد هذا الشعر، ولكن يظل هناك تحفظ كبير على الكثير من هذه الأشعار، ينصب فيما أخذ على سابق ابن هشام، ابن اسحق الذي أخذت عنه السيرة، بأنه كانت تعمل له الأشعار ويؤتى ويسأل أن يدخلها في كتاب السيرة فيفعل. ويرى كثير من الباحثين في ذلك مأخذاً عليه أو مطعناً في مقدار علمه بالشعر، وأنه كان يقبل الأشعار، غثها وسمينها، باطلها وصحيحها. ولو أن ابن اسحق حكّم ذوقه ووقف من الأشعار وقفة الناقد لخلص كتابه من أشعار أكبر الظن فيها أنها موضوعة ولخلص نفسه من مطعن جارح يسجله الكتاب عليه على مر السنين. هذا، ولم ينتبه لأكثرها أيضاً، ابن هشام نفسه.

وعلى الرغم من ذلك، فإن تصورنا للتزيد في هذا الشعر إنما يرتد احتمالاً، الى ما قيل في الرد على خصوم الدعوة، إذ لا يتصور، بعد قيام الاسلام ودخول مناوئي الدعوة فيه، أن تكون ثمة مصلحة في هذا التزيد، وإن تكن الخلافات السياسية، فيما بعد، ربما حملت عليه، ولكنه احتمال ضعيف على أية حال. ومهما يكن من أمر فثمة معايير يمكن أن ينزل على حكمها هذا الشعر، تستخلص من طبيعة المناخ السياسي والروحي في ذلك الحين، واستقراء الشعر، في تلك الفترة، بصحيحه أو منحوله، إنما يشهد على ذلك.

والسمة الأساسية لهذا الشعر هو أن معظمه يقتصر على التهاجي أو على شيء يخرج عن التهاجي المألوف ليجنح الى شيء من المساجلة أو المنافرة بين وجهتي نظر، كما يتخلله رثاء بدأ يجنح نحو معان جديدة، بالنسبة الى المسلمين، تحاول التخلص من أثر الماضي، في حين ظلت معاني الجاهلية غالبة في رثاء الطرف الآخر. ويلاحظ المرء تمازج هذه العوامل مجتمعة لأن الغاية من هذا الشعر أن يكون أداة من أدوات الصراع لا ابداعاً فنياً يرضي به الشاعر نوازعه الفنية، لهذا لم يحفل بشكل القصيدة التقليدية كثيراً وظل في حدود النتف والمقطعات.

وفي حدود ذلك، علام يقوم شعر مناوىء الدعوة؟ يقوم ببساطة على المعاني القبلية، على القبيلة بمناقبها وتضامنها، وبالتالي ثني الراغبين في الدخول في الدين الجديد عن ذلك وحضهم على البقاء على ولائهم لقبائلهم، وتصوير الروابط القبلية بأنها أفضل لابنائها من رابطة الدين الجديد، مع التنويه بأن الدين الجديد مزق القبيلة الواحدة وأضرّ بوحدتها وحمل ابناءها على الاقتتال. أما المساجلة على صعيد فكري أو ديني فلا وجود لها، ولربما بدأ الشاعر بشيء من ذلك ولم يكمل.

ويطالعنا في الثني عن الدخول في الدين الجديد والبقاء على الولاء للقبيلة ولما كان عليه الآباء والأجداد، العديد من المقطعات، نختار منها قول كعب بن زهير وهو يعزل أخاه لدخوله في الاسلام:

ألا أبلغـا عني بجـيراً رسالـة ... على أي شيء ويب غيرك دلكا
عـلى خلـق لم تلـق أمـا ولا أبـا ... عليه ولم تدرك عليه أخاً لكا
سقـاك أبو بكر بكـأس رويـة ... وانهلـك المـأمون منـه وعلكـا

ولما بلغ زوجة العباس إسلامه قالت:

لعمري لئـن تـابعت دين محمد ... وفارقت أخوان الصفا والصنائع

لبدلت تلك النفس ذلاً بعزة غداة إختلاف المرهفات القواطع

كما تطالعنا في مجال الحرص على الروابط القبلية ووحدة القبيلة ومحافظتها على عراقتها وتقاليدها، أبيات أبي عفك أحد بني عمرو بن عوف يتحدث فيها عن الأنصار ويأسى لدخولهم الاسلام:

لقد عشت دهراً وما إن أرى من الناس داراً ولا مجمعا
أبرّ عهوداً وأوفى لمن يعاقد فيها إذا ما دعا
من أولاد قيلة في جمعهم يهد الجبال ولم يخضعا
فصدعهم راكب جاءهم حلال حرام بشتى معا
فلو أن بالعز صدقتم أو الملك تابعتم تبعا

ولما قتل أبو عفك قالت عصماء بنت مروان تعيب الاسلام وأهله وتنعى على قومها:

بأست بني مالك والنبيت وعوف وبأست بني الخزرج
أطعتم أتاوي من غيركم فلا من مراد ولا مذحج
ترجونه بعد قتل الرؤوس كما يرتجى مرق المنضج
ألا أنف يبتغي عزة فيقطع من أمل المرتجي

ويكرر المعنى نفسه أو يزيد عليه كعب بن الأشرف منتحبا على قتلى بدر:

طحنت رحى بدر لمهلك أهله ولمثل بدر تستهل وتدمع
قتلت سراة الناس حول بيوتهم لا تبعدوا إن الملوك تصرع
كم قد أصيب به من أبيض ماجد ذي بهجة يأوي إليه الضيع
طلق اليدين إذا الكواكب أخلفت حمال أثقال يسود ويربع

ويرى كعب بن الأشرف أن رحى القتال في بدر طحنت القتلى فأهلك الرسول أهله وبني قومه على الرغم من أنهم هامة الناس

والمتقدمون عليهم. وهذه معان رثائية، مدحية، هجائية، قريضية، في آن واحد، وقد أفاد الشاعر من فئات هذه الفنون ولم يبتدع معنى مدحياً أو رثائياً أو هجائياً وإنما جمعها وآلّف بينها لتؤدي غايتها.

وهاجس القبيلة وروابطها لم يكن يطفو من خلال الصراع فحسب، وإنما كان يخالط حتى حالات من العتاب، ولقتيلة بنت الحارث، أخت النضر بن الحارث في رثاء أخيها وقد قتل في أسره ما يلمح الى ذلك:

أمحمد يا خير ضنء كريمة | في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما | منّ الفتى وهو المغيظ المحنق
أو كنت قابل فدية فلينفقن | بأعز ما يغلو به ما ينفق
فالنضر أقرب من أسرت قرابة | وأحقهم إن كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني أبيه تنوشه | لله أرحام هناك تشقق

وحفظت لنا الأخبار رثاء لأمية بن أبي الصلت، الذي كان يفترض فيه أن يكون له موقف ما تبعاً لثقافته واطلاعه على الأديان فلم يزد عن البيتين التاليين:

ماذا ببدر والعقنـ | ـقل من مرازبة جحاجح
هلا بكيت على الكرا | م بني الكرام أولي الممادح

أما ابن الزبعرى، فقد حاول في قصيدة له، قالها يوم الخندق، أن يذكّر بالانصاب ولكنه لم يضف الى إشارته تلك شيئاً، وانما سار على تقليد الشعراء الجاهليين بما في ذلك الطللية، في قوله:

حيي الديار محا معارف رسمها | طول البلى وتراوح الأحقاب
واترك تذكر ما مضى من عيشة | ومحلة خلق المقام يباب
واذكر بلاء معاشر واشكرهم | ساروا بأجمعهم من الأنصاب
أنصاب مكة عامدين ليثرب | في ذي عياطل جحفل حجاب

أما شداد بن الاسود، وكان قد أسلم ثم ارتد، فقد حاول شيئاً من التساؤل الميتافيزيكي، ولكنه ظل عند حدود الرفض والنفي، وذلك في قوله في رثاء قتلى بدر:

وكائن بالقليب قليب بدر — من الفتيان والعرب الكرام
أيوعدنا ابن كبشة أن سنحيا — وكيف حياة أصداء وهام
أيعجز أن يرد الموت عني — وينشرني إذ بليت عظامي
ألا من مبلغ الرحمن عني — بأني تارك شهر الصيام
فقل لله يمنعني شرابي — وقل لله يمنعني طعامي

وكان هذا الشعر يستعيد جناحيه عندما يتخلص من المواجهة الفكرية أو الأيديولوجية لينطلق في مجاله التقليدي من فخار بنصر وهجو خصم، ويبرز ذلك قول ابن الزبعرى بعد وقعة أحد في رده على حسان ابن ثابت:

أبلغا حسان عني آية — فقريض الشعر يشفي ذا العلل
كم ترى بالجر من جمجمة — وأكف قد اترت ورجل
كم قتلنا من كريم سيد — ماجد الجدين مصداق بطل
ليست أشياخي ببدر شهدوا — جزع الخزرج من وقع الأسل

ولا يعوز ابن الزبعرى التنبه الى حقيقته القبلية، فهو ينوه بكرام القتلى ولا ريب في أنه يقصد القتلى من القرشيين وعلى رأسهم حمزة بن عبد المطلب، أما الخزرج فيصور جزعهم من وقع الأسل.

وإذا كان لهذه الشذرات من دلالة فهي في تعبيرها عن إحساس بأن الظاهرة الجديدة أكبر من الإطار القبلي، دون أن يتمكن هؤلاء الشعراء من تقديم بديل على صعيد الرؤية والقصد. إنه موقف حجاجي دفاعي يتكلم فيه القديم بلسان الاستمرار والتقليد ضمن الهدف المحدود

في هذا الصراع.

* * *

وإذا انتقلنا الى الجانب الآخر نستعرض ما جرى على لسان الشعراء الذين ناصروا الدعوة الجديدة وتأثروا بها، عثرنا على حصيلة أوفر، ولكنها تظل قيد المحاولة لالتقاط المعنى الجديد والرنة الجديدة دون أن يبلغ ذلك الكمال المرجو. والتعليل بسيط، إذ ليس باليسير أن نطوع الأفكار في التعبير والصياغة الفنيين، وليست كل فكرة صالحة لأن تنظم شعراً، كما أن جميع الناس لم يؤتوا ملكة التجديد والابتكار. وحتى اذا واتى الطبع أو السليقة فلا بد من استبطان هذه المعاني حتى يمكن التعبير عنها بالتماس هيكل جديد وقوالب جديدة. ومع ذلك، فقد أفاد الشعراء من بعض معاني الدين الجديد في مجال الرثاء والتعبير ببعض الصفات بالنسبة للمهجوين، إلا أن ذلك كله لم يدفع هذه الأبواب من الشعر في سبيل التطور الفني العميق إذ كانت تغلب عليها صفة الارتجاز والارتجال والمبادهة مع قليل من الجزالة وكثير من الركاكة والسهولة في التعبير. ومن ذلك رد حسان بن ثابت على كعب بن الأشرف:

أبكي لكعب ثم علّ بعبرة ... منه وعاش مجدعاً لا يسمع
ولقد رأيت ببطن بدر منهم ... قتلى تسح لها الدموع وتدمع
فابكي فقد أبكيت عبداً واضعا ... شبه الكليب الى الكليبة يتبع

والمعنى الهجائي ظاهر في هذه الأبيات دون أن تسمو العبارة وترتفع الى مستوى الشعر الفني المأثور. ويقول في أهل خيبر:

بئس ما قاتلت خيابر عما ... جمعت من مزارع ونخيل
كرهوا الموت فاستبيح حماهم ... وأقاموا فعل اللئيم الذليل

أمن الموت تهربون فإن الموت موت الهزال غير حميد

ولو لم يقل هذا الشعر في الاسلام لظن شعراً جاهلياً. ويقول في هجاء أبي سفيان:

ألا أبلغ أبا سفيان عني فأنت مجوف نخب هواء
بأن سيوفنا تركتك عبداً وعبد الدار سادتها الأماء
هجوت محمداً فأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء
أتهجوه ولست له بكفء فشركما لخيركما الفداء

ولكن ظهور الاسلام لا بد أن يحمل الشعراء الذين أسلموا على هجر السباب والموضوعات الهجائية المثقلة بالنزعة البدوية. ومن المظنون العثور على موضوع هجائي جديد فإن من أغراض الاسلام عيب آخر حل محل جميع العيوب التي يوصم بها الخصم، وهذا العيب هو التنويه بالكفر. ويمكننا التقاط بعض النماذج عن هذا التطور عند حسان بن ثابت، فالنغم يتغير تبعاً لمقام الخصم ومن ذلك ما قاله في هجاء أحد الانتهازيين المكيين:

أبلغ أبا الضحاك أن عروقه أعيت على الاسلام أن تتمجدا
أتحب يهدان الحجاز ودينهم كبد الحمار ولا تحب محمدا
وإذا نشا لك ناشيء ذر غرة فه الفؤاد أمرته فتهودا
لو كنت منا لم تخالف ديننا وتبعت دين عتيك حين تشهدا

وقد يصبح النغم، وكان إنسانياً، أشد لهجة وإزدراء عندما يكون المهجو مذنباً أو من قبيلة الشاعر فيقرن عندئذ باللؤم الذي ندد به الجاهليون فيقول:

لقد لعن الرحمن جمعاً يقودهم دعي بني شجع لحرب محمد
مشوم لعين كان قدما مبغضا يبين فيه اللؤم من كان يهتدي

فـدلاهم في الغيّ حـتى تهـافتوا وكـان مضلاً أمره غـير مرشد
وانزل ربي للنبي جنوده وأيـده بـالنصر في كـل مشهد

وقد يقترب الهجاء من المساجلة كما في قول حسان:

ذهبـت بـابن الزبعرى وقعـة كـان منـا الفضـل فيهـا لو عـدل
ولقـــد نلتم ونلنـــا منـــكم وكـــذاك الحرب أحيـانـاً دول
نضـع الأسيـاف في أكتـافـكم حيـث نهوي علـلاً بعـد نهـل
وعلونـا بعـد بـدر بـالتقـى طـاعـة الله وتصـديق الرسل

وكذلك طرأ على الرثاء تأثير خفيف بالاسلام، ولا ريب في أنه كان على الشاعر التخلص من أثر الماضي إذ لم يعد مقبولاً، بعد قيام الجماعة أن يرثى من يقتل في سبيل الاسلام كما يرثى فرد خارج على القبيلة أو مقتول لثأر، إذ أوجد الاسلام للمؤمن عنوان فخار أضيف الى غيره من العناوين، إذ أوجد الشاعر في الرثاء عزاء مستمداً من عار محتوم ألا وهو خزي عذاب جهنم. ومن أقوال حسان بن ثابت:

فـإن تـذكروا قتـلى وحمزة فيهم قتيـــل ثوى للـــه وهو مطيـــع
فـإن جنـان الخلـد منزلـه بهـا وأمر الـذي يقضي الأمور سريع
وقتـلاكم في النـار أفضـل رزقهم حميم معـــاً في جوفهـــا وضريـــع

أما ما قيل في موضوعات أخرى تتعلق بالجهاد أو الاستنفار للقتال، فأكثرها يحمل طابع الاستمرارية التراثية، مع الرغبة لدى بعض الشعراء في إدخال المفاهم أو المشاعر الجديدة. وقد حاول شداد بن عارض الجشمي إدخال بعض الأفكار المناسبة للموقف الجديد في مثل قوله عندما سار الرسول الى الطائف:

لاتنصروا اللات إن الله مهلكها وكيف ينصر من هو ليس ينتصر
إن الرسول مـتى ينزل بـلادكم يطعـن وليس لـه مـن أهلهـا بسر

ويظل عبدالله بن رواحة أكثر الشعراء إحساساً بضرورة تضمين المعاني الجديدة في شعره، ولكن السليقة لم تكن تواتيه فجاء شعره أقرب الى النثر.

وهناك قصيدة، على افتراض صحة نسبتها تنم على ذاتية وجدت في مأزق صعب بين أبناء عشيرتها الذين أصبحوا أعداءها وهي تنسب الى خبيب بن عدي حين بلغه أن القرشيين اجتمعوا لصلبه، يقول فيها:

لقد جمع الأحزاب حولي وألبوا ... قبائلهم واستجمعوا كل مجمع
وكلهم مبدي العداوة جاهد ... علي لأني في وثاق مضيع
الى الله أشكو غربتي ثم كربتي ... وما أرصد الأحزاب لي عند مصرعي
فذا العرش صيرني على ما يراد بي ... فقد بضعوا لحمي وقد ياس مطمعي
وذلك في ذات الاله وإن يشأ ... يبارك على أوصال شلو ممزع
وقد خيروني الكفر والموت دونه ... وقد هملت عيناي في غير مجزع
وما بي حذار الموت اني لميت ... ولكن حذاري حم نار ملفع
فوالله ما أرجو إذا مت مسلماً ... على أي جنب كان في الله مصرعي
فلست بمبد للعدو تخشعا ... ولا جزعا اني الى الله مرجعي

وعلى أية حال فنحن واجدون أن الاسلام قد غذّى الشعر في ناحيته الالتزامية وجعله أداة من أدوات الدعوة في التعرض للخصوم، ولكن الشعر هذا لم ينفرد بخصيصة فنية أو جمالية تربو على الشعر الجاهلي.

الفصل السادس

ترجح بين عالم القبيلة وعالم الدولة

أدخلت المثل الدينية نظرة جديدة الى الحياة، لها رجاعها الفكرية والنفسية في المجال الثقافي بعامة والأدبي بخاصة، ولكن قيام الدولة بما لها من هيمنة على مكونات الحياة الاجتماعية كافة، كان أبلغ أثراً في المواقف والسلوك والتعبير المطابق لها، لما للدولة من شمولية، ولما تملكه من سلطة الأمر والنهي، ولأنها، فوق ذلك، حامية العقيدة أيضاً.

ومع قيام الدولة وشعور الناس أو أكثريتهم بأنها وجدت لتبقى ومباشرة الفتوحات، بدأت عملية التركيز في مجالات شتى وبرزت معها أهمية الفاعليات الثقافية والحضارية، وبدأ الجديد، في الواقع والفكر، يجاذب جديداً في الأدب أو التعبير الأدبي الذي بدا، على خلاف دوره في الجاهلية، منفعلاً أكثر من كونه فاعلاً. وبدأت محاولة التجديد في الأدب تجاذب القديم ثوبه العصي لأن الطبيعة الذاتية للأدب، كفاعلية لها قوانينها ولها تقاليدها وهياكلها ورسومها، تملك من المقاومة أو المرونة ما يجعلها تنزلق في هذا الاتجاه أو ذاك سبآقة حينا ومتأخرة حينا آخر. ولكن قيام المجتمع الجديد وأيديولوجيته الدينية وتتويج

ذلك بظهور سلطة جديدة تعلو سلطات رؤساء القبائل أو التجمعات أو الأحلاف القبلية، خلق في النفوس شيئاً من حس الالتزام، بإكراه أو بلا إكراه. ولئن كانت إشكاليات الحياة تحتمل الترجح على صعيد الشعور والمواقف فالأمر أبعد أثراً على صعيد الشعر والشعراء تبعاً لطبيعة دورهم السابق وما انطبعت عليه نفوسهم حياله، لا سيما وأن الشاعر صناجة قومه، وان تبدل دوره بمقدار، فلا يزال لشعره سيرورة وتأثير. ولكنه، في مرحلته هذه، أصبح أمام سلطة تستطيع أن تطالبه بقدر من الالتزام، كما أن الروحية العامة أصبحت تنبو عن بعض أشكال التعبير، كانت بالأمس مستساغة أو محتملة، وذلك لاقترانها بمنظومة القيم الجديدة وبلائحة المباحات والمحظورات، وبحس أو سلوك إجتماعي عام له وطأته، وثمة سلطة ترعاه وتقوّم بتدخلها من يتجاوزه أو يخالفه.

ولكن ذلك، على أهميته وعظم أثره لم يكن يعني، بالبداهة أن جيمع الأفراد أو جميع القبائل، قد تحولوا تحولاً كاملاً عما كانوا عليه أو أنهم، جميعاً، تمثلوا الجديد بتقبل واحد، لهذا كانت الصور المتقابلة، المتوافقة أو المتباينة، تتلاقى كالألوان من خلال الموشور الجديد.

عوامل ومؤثرات عديدة كانت تعتمل وتتفاعل، من خلال العقيدة الجديدة، لترسم للمواهب الأدبية، والشعرية منها بخاصة، مسارها من خلال جدلية الماضي والحاضر: القبيلة ومفاهيمها في السلطة والدولة ومتطلباتها والنزاعات التي تقوم حولها، الظروف أو الشروط الموضوعية التي تبدل الوضع الانساني وما ينعكس عنه في الرؤية والتعبير، الاستمرارية المتطورة، أو التقليد من خلال التجديد، وهذا ما سنتولاه تباعاً في هذا الفصل وما يليه.

★ ★ ★

الصورة التي تطالعنا عن منازعة الماضي للحاضر قلما نجدها في مجال الاعتقاد الديني، ولكننا واجدوها بكثرة وبنبرة واضحة في المقابلة بين القبيلة ومفهومها عن السلطة وبين الدولة، بما تنطوي عليه الكلمة من مضامين ومعان. وسيكون لهذه الجدلية شأن كبير في حقبة امتدت قرناً ونيفاً، وقد واكبها الشعر، في الدرجة الأولى، فكان ديوانها الذي يلقي على التاريخ العام ضوءه الكاشف.

والمعروف أن هذه الظاهرة بدأت تطل برأسها منذ أن استبان أن الدعوة الجديدة قد كتب لها النصر، فبدت أولاً على استحياء وكأنها صدى اللاوعي المتكن في النفوس إزاء الوعي المعلن أو المرجو، لهذا ما إن كانت النفس تفتقد تلاؤمها مع واقعة بعينها حتى يظهر مغيبها هذا، ولدينا أمثلة معبرة على ذلك. فحين ضرب صفوان بن المعطل السلمي حسان بن ثابت، لولوغه في حديث الأفك، عادت لحسان سليقته القبلية فقال أبياتاً منها:

أمسى الجلابيب قد عزوا وقد كثروا	وابن الفريعة أضحى بيضة البلد
يمشون في القول سراً في مهادنة	تهدداً لي كأني لست من أحد

ولما أعطى الرسول ما أعطى في قريش وقبائل العرب، بعد وقعة حنين، ولم يعط الأنصار شيئاً قال حسان بن ثابت يعاتبه في ذلك:

وأتِ الرسول فقل يا خير مؤتمن	للمؤمنين إذا ما عدد البشر
علام تدعى سليم وهي نازحة	أمام قوم هم آووا وهم نصروا
سماهم الله أنصاراً بنصرهم	دين الهدى وعوان الحرب تستعر
وسارعوا في سبيل الله واعترفوا	للنائبات وما خاموا وما ضجروا
والناس إلب علينا فيك ليس لنا	إلا السيوف وأطراف القنا وزر
ونحن جندك يوم النَعف من أحد	إذ حزبت بطراً أحزابها مضر

ومما ينسب لعباس بن مرداس بعد وقعة حنين هذه:

قوم هم نصروا الرحمن واتبعوا   دين الرسول وأمر الناس مشتجر
لا يغرسون فسيل النخل وسطهم   ولا تخـــاور في مشتـــاهم البقر
إلا سوابـح كـالعقبـان مقربـة   في دارة حولها الأخطار والعكر

فبمن يعرض هذا الزعيم القبلي الذي يفخر بالابل ويذم الذين يغرسون فسيل النخيل ويربون البقر؟ الراجح أنه يعرض بالأنصـــار.

ولعباس بن مرداس نفسه، وهو من المؤلفة قلوبهم، أبيات قالها، وقد استقل عطاءه، يعاتب بها الرسول وينوه فيها بمكانته القبلية:

وكـانـت نهـابـا تـلافيتهـا   بكري عـــلى المهر في الأجرع
وايقـــاظي القوم أن يرقـــدوا   إذا هجــع النــاس لم أهجــع
ومـا كـان حصـن ولا حـابس   يفوقـــان شيخي في المجمـــع
ومـا كنـت دون امرىء منهما   ومـــن تضـع اليوم لا يرفـــع

ويروي صاحب «السيرة» أن كعب بن زهير عندما دخل على الرسول مستأمناً وثب عليه رجل من الأنصار فقال: يا رسول الله دعني وعدو الله أضرب عنقه، فغضب كعب على هذا الحي من الانصار، ذلك أنه لم يتكلم فيه رجل من المهاجرين إلا بخير، فضمّن قصيدته التي يمدح بها الرسول، مديحاً لقريش وتعريضاً بالأنصار «السود التنابيل»:

في عصبة من قريش قال قائلهم   ببطـن مكـة لمـا أسلموا زولوا
زالوا فما زال انكاس ولا كشف   عنـد اللقـاء ولا ميـل معازيـل
شم العرانـــين أبطـــال لبوسهم   من نسج داود في الهيجا سرابيل
يمشون مشي الجمال الزهر يعصمهم   ضرب إذا عرّد السود التنـابيـل
لا يقـــع الضرب إلا في نحورهم   وما لهم عن حياض الموت تهليل

أما الشعر الذي قيل في حروب الردة، ولم يصلنا منه إلا عدد

محدود من الأبيات فينحو المنحى القبلي في مواجهة الدولة، ولدينا بيتان منسوبان الى الحطيئة هما:

أطعنا رسول الله إذ كان حاضراً فيا لهفي ما بال دين أبي بكر
أيورثها بكراً إذا مات بعده وتلك، وبيت الله، قاصمة الظهر

أما مالك بن نويره - وقد كان على صدقات قومه عند وفاة الرسول - فقد حاول أن يمتنع عن دفع الزكاة مع بقائه على الاسلام معبراً بذلك عن موقف كانت عليه بعض القبائل التي أرادت عدم الخضوع لسلطة مركزية، وبالتالي عدم أداء الضرائب إليها، ويقال إنه عندما بلغه الخبر أمسك الصدقة وفرقها في قومه وقال في ذلك:

فقلت خذوا أموالكم غير خائف ولا ناظر فيما يجيء من الغد
فإن قام بالدين المحوق قائم أطعنا وقلنا الدين دين محمد

وتروي الأخبار أن تميم بن مقبل من قيس كان يتذكر أيام الجاهلية ويحن إليها ويرى أن الزمان قد تغير وأن الأرض قد بدلت، وتغيرت أخلاق الناس فصار يرى نفسه غريباً في مجتمع غريب عنه له مثل وقيم تختلف عن مثل وقيم الجاهلية فصار يحن الى تلك الأيام، أيام ما قبل الاسلام، فقيل له أتبكي أهل الجاهلية وأنت مسلم؟ فقال:

وما لي لا أبكي الديار وأهلها وقد زارها زوار عك وحميرا
وجاب قطا الأجباب من كل جانب فوقّع في أعطافنا ثم طيّرا

وهذان البيتان يعبران عن حنين قبلي الى أيام الجاهلية وتوجع بيّن للتغير الذي حدث، وهو يرى أن أيام الجاهلية أحسن حالاً من الأيام الجديدة التي أخذت مكانها والتي أحلت نكرات الناس محل السادة والأشراف.

ودارت هذه المعاني في شعر عرب الحيرة الذين استكثروا على الفاتحين أن يسكنوا منازل المناذرة وأن يمتلكوا الخورنق والسدير حتى قال عمر بن عبد المسيح أبي بقيلة، أحد زعماء الحيرة:

أبعد المنذرين أرى سواما تروح بالخورنق والسدير
وبعد فوارس النعمان أرعى قلوصا بين مرة والحفير
فصرنا بعد هلك أبي قبيس كجرب المعز في اليوم المطير

ولم تقف محرضات العصبية القبلية، في معرض قيام الدولة، عند المكانة التي كان للقبيلة أو استقلالها وإنما تعدتها الى ما تتيحه السلطة لمتوليها من مغانم الفتوح والتصرف بالأموال. وقد صور لنا شعر الفتوح بعض هذه المواقف ومنها أن سعد بن أبي وقاص عاوده، أول معركة القادسية مرض كان يتردد عليه جعله لا يستطيع أن يركب أو يجلس، فقال قائل من المقاتلين:

نقاتل حتى أنزل الله نصره وسعد بباب القادسية معصم
فأبنا وقد آمت نساء كثيرة ونسوة سعد ليس فيهن أيّم

ولم يكن هذا القائل ينطق بلسانه وحده وإنما كان بجانبه آخرون، ومنهم بعض كبار القادة مثل جرير بن عبد الله البجلي الذي كان يتنفس على سعد أمارة الجيش وينسب إليه قوله:

أنا جرير كنيتي أبو عمر قد نصر الله وسعد في القصر

ويروي صاحب الأغاني مقطوعة تفخر ببلاء صاحبها يوم القادسية وتورد إحدى الروايات أنها لبشر بن ربيعة الخثعمي، وفيها يفضل جرير بن عبد الله البجلي على سعد بن أبي وقاص ويشيد بالمثنى وكأنه يزري بسعد، وتحمل المقطوعة دافع الاهتمام بالغنائم، كما كانت الحال في العصر الجاهلي، هذا الاهتمام الذي ظل متأصلاً في نفوس كثير من

المحاربين في سبيل الايمان، تقول المقطوعة:

أنخت بباب القادسية ناقتي … وسعد بن وقاص علي أمير
وسعد أمير، شره دون خيره … وخير أمير في العراق جرير
وعند أمير المؤمنين نوافل … وعند المثنى فضة وحرير
تذكر، هداك الله، وقع سيوفنا … بباب قديس والمكر عسير
عشية ودّ القوم لو أن بعضهم … يعار جناحي طائر فيطير
ترى القوم فيها أجمعين كأنهم … جمال بأحمال لهن زفير

ويروى لعمرو بن معد يكرب بيتان قالهما عندما أبى عليه سعد بن أبي وقاص أن يجعل له من مال الحفّاظ نصيباً، ووجهها الى قريش:

إذا قتلنا ولا يبكي لنا أحد … قالت قريش ألا تلك المقادير
نعطى السوية من طعن له نفذ … ولا سوية إذ تعطى الدنانير

ويروى أن هوزة بن الحارث السلمي، المعروف بابن اليمامة، قال لعمر بن الخطاب، عندما قدم عليه أناساً في العطاء:

لقد دار هذا الأمر في غير أهله … فابصر أمين الله كيف تريد
أيدعى خثيم والشريد أمامنا … ويدعى رباح قبلنا وطرود
فإن كان هذا في الكتاب فهم إذاً … ملوك بني حر ونحن عبيد

ويروى أيضاً أن عمرو بن معد يكرب كان في مجلس عمر بن الخطاب وعمر يباسطه ويسأله عن الحرب والسلاح الى أن سأله عن السيف فقال عمرو: «ثم قارعتك أمك عن الثكل» فقال عمر: «بل أمك قارعتك» فقال عمرو: «الحمى أضرعتني» فانتهره الخليفة فخرج، وما لبث أن قال عند منصرفه في الطريق متمثلاً:

أتوعدني كأنك ذو رعين … بأنعم عيشة أو ذو نؤاس
فكم قد كان قبلك من مليك … عظيم ظاهر الجبروت قاس

فـاصبـح أهلـه بـادوا وأمسى　　ينقـل مـن أنـاس في أنـاس
ولا يغررك ملكـك كـل ملـك　　يصـير مـذلـة بعـد الشماس

ومما يستوقف النظر في هذه الأبيات أن الخلافة تعتبر في نظر هذا الفارس اليمني ملكا، وأن المثل الاعلى للملوك هو ملوك اليمن، أمثال ذي رعين وذي نؤاس.

لقد ضعفت أو اخنفت ظاهرة الصعلكة، في الفترة الأولى من صدر الاسلام، لأن العوامل التي أدت الى ظهورها وحملت الآخذين بها على التمرد والثورة قد عالجها الاسلام وألغى معظمها، من حيث المبدأ، ومن خلال بعض الحلول العملية، الأمر الذي جعلها تبدو وكأنها ظاهرة نشاز لم يعد المجتمع يحتملها ولم تعد الدولة تسمح بها أو تسكت عليها. وعلى الرغم من ذلك فقد كان الحنين يعاود الكثيرين من الصعاليك الى تلك الحياة الغابرة وما فيها من مغامرة وخروج على المجتمع وقيمه، وما يرافق ذلك من فردية تتحلل من وطأة المجتمع لتمارس شرعة العنف والثأر. والجديد في أمر هذه الفئة أنها لم تعد على مشاقة لقبيلتها وإنما تسعى للالتحام بها معرضة بالدولة أو القبيلة، رمزها، التي انتقلت إليها السلطة. وأبرز من يصور ذلك أبو خراش الهذلي، وكان من الصعاليك، في رثاء ابن عمه زهير بن العجوة الذي قتل صبراً يوم حنين:

فليس كعهد الدار يا أم مالك　　ولكن أحاطت بالرقاب السلاسل
وعاد الفتى كالكهل ليس بقائل　　سوى العدل شيئاً فاستراح العواذل
وأصبح أخوان الصفاء كـأنما　　أهال عليهم جانب الترب هائل
فـلا تحسبي أني نسيـت ليـاليـا　　بمكـــة إذ لم نعـــدُ عما نحاول
إذا النـاس نـاس والبـلاد بعزة　　وإذ نحن لا تثنى علينا المداخل

أو قوله في معرض تلميحه بعدم إمكان الثأر من قريش، لأن

قريشاً لم تعد قبيلة مثل سائر القبائل وإنما أصبحت من دعائم السلطة، أو بالأحرى، أصبحت القابضة عليها، فيقول:

فما كنت أخشى أن تنال دماءنا قريش ولمـــا يقتلوا بقتيــــل
وأبرح مــــــــا أمّرتم وملكتم يد الدهر ما لم يغتلوا بغليل

ويقول أبو ثواب زيد بن صحار أحد بني سعد بن بكر:

أهـلا أتـاك أن غلبـت قريش هوازن والخطوب لهــا شروط
وكنـا يـا قريش إذا غضبنـا يجيء من الغضاب دم عبيـط
وكنـا يـا قريش إذا غضبنـا كـأن أنوفنـا فيهـا سعوط
فـأصبحنـا تسوقنـا قريش سياق العير يحدوها النبيط
فلا أنا إن سئلت الحسف آب ولا أنـا أن ألـين لهم نشيـط

ولعل خير شاهد على نفور قسم من الاعراب من السلطة قصة ضابيء بن الحارث البرجمي الذي هجا قوماً فاستعدوا عليه عثمان بن عفان فحبسه ثم أطلق سراحه فاتهم مجدداً بقتل أحد مهجويه فأعاد حبسه. وفيما كان عثمان يعرض أهل السجن خرج ضابيء وقد شد سكينا على ساقه يريد أن يفتك به، ففطن له وضرب بالسياط وظل في سجنه الى أن مات. ومن أقواله في سجنه والماحه الى محاولته قتل عثمان بن عفان وعتبه على قبيلته وأهله ما يعبر عن هذه الروح القبلية:

من قـائـل أدّى الالـه ركـابـه يبلغ عني الشعر إن مات قائله
فلا يقبلن بعدي امرؤ ضيم خطة حذار لقاء الموت فالموت نائله
ولا تتبعني إن هلكت ملامة فليس بعار قتل من لا أقاتله
هممت ولم أفعل وكدت وليتني تركت على عثمان تبكي حلائله

وتكشف الروح التي تسري في ثنايا هذه الأبيات عن شعور عميق بالمرارة لتخاذل أقربائه عن نصرته وبالتالي تخليهم عن التضامن القبلي،

كما تكشف عن نظرته الى المسألة كلها بحسبانها مشكلة شخصية بينه وبين فرد آخر، لا مشكلة فرد مع رمز السلطة أو رمز الدولة.

* * *

ولكن دوراً جديداً أنيط بالشعراء، وسيكون له أثره البعيد، وهو دورهم إزاء السلطة الجديدة كمعبرين عن نوازع أو مطالب عامة أو كأطراف في تأييد هذه السلطة أو مشاقتها، على صعيد الظاهرة ككل، أو على صعيد التناحر على السلطة بين هذا الطرف أو ذاك. وإذا كان تأييد السلطة الجديدة، بعامة، والالتفاف حولها متضمنين في حماسة العرب البكر واندفاعتهم في مسار الصيرورة، فإن المشاقة أو المنازعة لم تكن تحمل مفهوم المعارضة لشكل من الحكم فحسب، بل كانت تحمل أيضاً شيئاً من الانعطاف الى الحياة السابقة التي ينبغي القطع معها حتى يمكن لسيرورة التطور والتقدم أن تأخذ مجراها في طريق ذي اتجاه واحد.

لقد واجه المجتمع العربي أو المجتمعات العربية - قبل قيام الدولة العربية الاسلامية - موضوع السلطة من خلال أشكال متطورة نسبياً، إذ عرف العرب، في تاريخهم القديم، أشكالاً من الحكم تتجاوز القبيلة الى اتحاد قبلي، وبالتالي الى شكل من الدولة، وهو ما عرف قديماً في اليمن، وما عرف، لفترة قريبة من الاسلام، في كل من بلاطي المناذرة والغساسنة. ولكن الدولة الجديدة، بحكم نشوئها ودواعيه، تختلف إختلافاً بيناً عما ألفه العرب أو عرفوه أو سمعوه عن الدول التي كانت قائمة بجوارهم، لهذا كانت بواكير تجربتهم تصدر عن تصورات قديمة - جديدة: تصور العلاقات التي كانت سائدة بين أفراد القبيلة ورئيسها، وتصور جديد أو مكمل له ينبع من إنسانية الدعوة الجديدة التي تتمثل في مفهوم العدالة التي نادت به وأخوة المؤمنين التي أعلنتها - لا فضل

لأحد على الآخر إلا بالتقوى - وبالتالي ترجمة ذلك عملياً بتكافؤ الفرص وبالمشاركة في الخيرات والأرزاق والحدب على الضعفاء والمحتاجين، وبالنأي عن الظلم أو ما يتخيله القبلي، بأعرافه وعاداته وموروثه، ظلماً أو تجاوزاً على حقه. يضاف الى ذلك الشعور بأن هذه السلطة إنما وجدت لتبقى، وليس باليسير مجابهتها، فسلطتها التي أظهرتها في أثناء حروب الردة، قد أقنعت من يخالجه شك في هذه الحقيقة، بأنها غدت أقوى وأشد بأساً من أقوى القبائل.

ولكن الدولة ما إن تقوم حتى تبدو مستقلة عن المجتمع، وتتجلى وكأنها قوة مجردة وان تكن تنفذ، بأدواتها، الى حياة المجتمع وتمثل ذروة مؤسساته العلوية. وتتجسد الدولة، بالنسبة للرعية أو المواطنين، من خلال ممثليها الذين أوكلت إليهم إدارة شئون الناس وجباية ما يفرض من ضرائب، وما تلقيه الدولة على كاهل الرعية من أعباء وما يمكن أن تؤمنه مقابل ذلك

ولم يمض وقت طويل على قيام الدولة حتى أخذت شكوى المسلمين وغير المسلمين، من العمال والأمراء، ترتفع، وكان بعض هذه الشكاوى ينظم شعراً ويرفع الى الخلفاء كأبيات يزيد بن الصعق الموجهة الى عمر بن الخطاب والتي يغريه فيها ببعض الولاة، الذين استغلوا مناصبهم ونهبوا أموال المسلمين ويطلب إليه أن يجردهم منها أو يشاطرهم فيها، فيقول:

أبلغ أمير المؤمنين رسالة ... فأنت أمين الله في النهي والأمر
وأنت أمين الله فينا ومن يكن ... أمينا لرب العرش يسلم له صدري
فلا تدعن أهل الرساتيق والقرى ... يسيغون مال الله في الأدم والوفر
فارسل الى الحجاج فاعرف حسابه ... وأرسل الى جزء وأرسل الى بشر
ولا تنسين النافعين كلاهما ... ولا ابن غلاب من سراة بني نصر

وما عاصم منها بصغر عناية　　　وذاك الذي في السوق مولى بني بدر
وارسل الى النعمان فاعرف حسابه　　　وصهر بني غزوان، اني لذو خبر
وشبلاً فسله المال وابن محرش　　　فقد كان في أهل الرساتيق ذا ذكر
فقاسمهم - نفسي فداؤك - انهم　　　سيرضون إن قاسمتهم، عنك بالشطر
ولا تــدعوني للشهــادة انني　　　أغيب ولكني أرى عجب الدهر
نئوب إذا آبوا ونغزوا إذا غزوا　　　فـأني لهم وفر ولسنـا ذوي وفر

وكان عبد الرحمن بن حسل الجمحي من الشعراء الهجائين، وذكر أنه كان بعسكر يزيد بن أبي سفيان، وأنه كان من مسلمة الفتح، وقد هجا عثمان بن عفان لما أعطى مروان بن الحكم خمسمائة ألف من خمس أفريقية، فقال في ذلك:

واحلف بالله حلف اليمين　　　ومـــا ترك اللـــه أمراً سدى
ولكـن جعلـت لنـا فتنـة　　　لكي نبتـلي بـك أو نُبتـلى
دعوت الطريــد فــأدنيتــه　　　خـلافـا لمـا سنـه المصطفـى
ووليــت قربــاك أمر العبــاد　　　خـلافـا لسنـة مـن قـد مضى
فــأعطيــت مروان خمس الغنيمـــة آثرتـــه وحميــت الحمـــى
ومــالاً أتــاك بـه الأشعري　　　مـن الفيء أعطيتـه مـن دنـا
فــإن الأمينــين قــد بينـا　　　منـار الطريـق عليـه الهـدى
فما أخـــذا درهما غيلـــة　　　ولا قسما درهما في هوى

وقد حبسه عثمان فتوسط له علي وأطلق سراحه، ويروي أنه قال في سجنه:

الى الله أشكو لا الى الناس ما عدا　　　أبا حسن غلاً شديداً أكـابـده
بخيـبر في قعر الغموص كـأنهـا　　　جوانب قبر أعمق اللحد لاحده
أئن قلت حقاً أو نشدت أمانة　　　قتلت، فمن للحق إن مات ناشده

ويذكر أن النابغة الجعدي كان بالبصرة فرعت بنو عامر في الزرع فبعث أبو موسى الأشعري في طلبهم فتصارخوا: يا آل عامر! فخرج النابغة ومعه عصبة له فضربه أبو موسى أسواطاً، فقال النابغة:

رأيــــت البكر بكر بني ثمود   وأنــت أراك بكر الأشعريتـا
فـإن تـك لابن عفـان أمينـا   فـلم يبعث بك الـبر الأمينا
فيـا قـبر النـبي وصـاحبيـه   ألا يـــا غوثتــا لو تسمعونــا
ألا صـــلى إلهـــكم عليـــكم   ولا صـلى عـلى الأمراء فينـا

ويذكر أن النابغة الجعدي قدم على عثمان بن عفان يستأذنه في السفر الى البادية لأن نفسه اشتاقت إليها، ليشرب من ألبانها وليشرب من شيح البادية، فقال له عثمان: «أما علمت أن التعرب بعد الهجرة لا يصلح؟». ولعل النابغة لم يكن يقصد الألبان بأعيانها وإنما عالم الصحراء حيث مفهوم الحرية في ظل القبيلة غيره في ظل الدولة التي تحمي، فيما تحميه، الملكية الخاصة ومنها الملكية الزراعية عن طريق أمرائها وولاتها.

كانت ثمة محاولة توفيقية بين إنسانية القبيلة وحريتها وبين إنسانية المجتمع الجديد وما يمكن أن يبيحه من حرية في القول والسلوك. وكان منطق الأمور أن تقيد بعض جوانب الحرية القبلية مقابل ما يمكن أن تؤمنه الحياة المدنية في ظل الدولة من رفاه وأمن نسبيين، وحياة أفضل. ولكننا لسنا إزاء ما يدركه الباحث اليوم، وإنما علينا أن نضع أنفسنا مكان قسم كبير من الناس، في ذلك الحين، الذين كانوا يرون عالمهم - الذي نشأوا فيه ولم يخطر لهم ببال أن يتصوروا سواه - يتحول ويتبدل بأسرع مما تلاحقه تخيلاتهم.

إن قوة الأشياء التي ترد ذوي الحس السليم الى اتباع منطق

الصيرورة، وجد ما يؤودها، لأن أحداثاً جساماً ما لبثت أن وضعت هذا الانسان في مجاذبة نفسية جديدة.

بدأت هذه الأحداث بالتجرؤ على الخليفة الثالث وقتله، وكان مصرعه إيذاناً بتداعي الهيبة المعنوية التي كانت تجعل الخليفة غير محتاج الى بلاط أو حرس خاص، حسبه أن جميع القادرين من المسلمين هم حماته والذادة عنه، وزاد في الأزمة النفسية أن الجماعة انقسمت على نفسها ثم اقتتلت فبدت الدولة، التي استطاعت أن تجعل حرمتها من موجبات الطاعة الاختيارية أو المفروضة، في موضع يمارى فيه، إذ بدأت تفقد، شيئاً فشيئاً، من هذه الحرمة في أعين أناس لا يزالون على تماس بالحياة القبلية أو الذين لا تزال رؤاها تعيش في نفوسهم. وكانت مشاقة لم يتسن للشعر، لقصر الفترة الزمنية، أن يجسد انعكاسها الكامل، وإن تكن منعكساتها ستأخذ مداها في العصر اللاحق.

لقد اختلطت المشاعر والعواطف العصبية بدواعي العقيدة، وبدأ الترجح النفسي بين الانتساب الى الجماعة وبين العودة، ولو من قبيل الموقف النفسي، الى القبيلة، وبالتالي تجاوز مفهوم الدولة أو الانكفاء دونه، وبدأ الانحياز السياسي يأخذ معنى الحزبية في مجتمع لم يتخلص بعد من روابطه القبلية، فكان من شأن هذا الواقع أن تتلبس الظاهرة القبلية وجهة نظر سياسية معينة، وتظل وجهة النظر السياسية آخذة ومأخوذة بالأصل الذي قامت عليه.

وليس لدينا إلا النزر اليسير من الشعر المعبر عن هذه الأزمة، لأن الأحداث السريعة المتلاحقة لم تدع للشعراء فسحة تأمل للتعبير الوجداني. وتحفظ لنا كتب الأدب أبياتاً تنسب الى حسان بن ثابت قالها في مصرع عثمان بن عفان، يجاهر فيها بهواه مع الأمويين في دمشق، فإذا

صحت نسبتها إليه يكون حسان قد قام، في عمره المديد، بمسيرة طويلة بدأت بالولاء لملوك غسان في الجاهلية وانتهت بالولاء للأمويين في الاسلام، يقول فيها:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به ... يقطع الليل تسبيحاً وقرآنا
لتسمعن وشيكا في ديارهم ... الله أكبر يا ثارات عثمانا
وقد رضيت بأهل الشام زافرة ... وبالأمير وبالاخوان اخوانا
إني لمنهم وإن غابوا وان شهدوا ... حتى المات وما سميت حسانا
شدوا السيوف بثني في مناطقكم ... حتى يحين بها في الموت من حانا

ولكن شعراً لا بأس بمقداره قيل في وقعتي الجمل وصفين، دفعت إليه العفوية المباشرة أكثر مما دفع إليه التأمل أو التفكر، فانطلق مما تجيش به الصدور ومما وقر في النفوس، فجمع بين الحمية العربية القبلية وحمية القيم الجديدة في اقتتال طرفاه الجماعة الواحدة. أي أن هذا الشعر كان ينطلق من معسكرين يحاول كل منهما أن يظهر نفسه بأنه الممثل الأوحد للدولة، وقد تزعزعت قواعدها وموجبات طاعتها، فجاء نفثات من الحيرة في المذاهب والغايات تجري على ألسنة هؤلاء الشعراء، كل على قدر ما تنعكس في ذهنه أو مشاعره أو عواطفه، وهو يقف أمام ظواهر تتجاوز مألوفه ومعقوله، فكأنها من ظواهر الطبيعة العاتية ذات القوة القاهرة التي لا يملك حيالها حولاً ولا طولاً، ولا يستطيع لها دفعاً أو منها تحامياً. وكان طبيعياً أن تختلط في الأذهان الحمية الجاهلية القبلية والنزعة الدينية، وقد تلاقتا أو توافتا في بؤرة تجمعت فيها شتى المؤثرات مما خالج ضمائر الناس، في هذا الجانب أو ذاك، تبعاً لزاوية الرؤية ودرجة الوعي، أو تبعاً لانتماء عام أو لعصبية قبلية، أو تمثل جزئي لمرامي الدعوة الجديدة. وهذا الشعر، إذا وضعنا جانباً قيمته الجمالية، وهي ليست رفيعة، تظل له قيمته

التاريخية، أنه الشاهد الذي يتحول أحياناً الى قاض.

ولم يعرف رجز قيل في وقعة مثل ما قيل في كل من وقعتي الجمل وصفين، وإن استعراضاً لبعض النماذج يكشف لنا عن شعر الحرب الذي يحمل معنى الاستمرارية، يخالطه قليل من موجبات العقيدة، وبواكير عصبية أكبر من العصبية القبلية. يقول مالك الأشتر وكان في جيش علي:

اني إذا ما الحرب أبدت نابها وغلقت يوم الوغى أبوابها
ومزقت من حنق ثيابها كنا قداماها ولا أذنابها
ليس العدو دوننا أصحابها من هابها اليوم فلن أهابها
لا طعنها أخشى ولا ضرابها

ونجد في الجهة المقابلة الحارث الضبي وكان في جيش عائشة يقول:

نحن بنو ضبة أصحاب الجمل نبارز القرن إذا القرن نزل
نبغي ابن عفان بأطراف الأسل الموت أحلى عندنا من العسل

ويكشف ما قالته أم كعب بن سور الأزدي ما كان يخالج النفوس إزاء الخلاف بين القرشيين. وكان كعب من قضاة مدينة البصرة المشهورين ثم قتل وأخوته الثلاثة أو الأربعة في وقعة الجمل، وحول عنقه مصحف، فوقفت أمهم الثكلى تنظر الى أجسادهم المسجاة في ألم وحسرة وتقول من خلال عبراتها:

يا عين جودي بدمع سرب على فتية من خيار العرب
وما لهم غير حين النفو س أي أميري قريش غلب

فهذه الأم لم تجد معنى للتضحية بأبنائها ما دام الصراع على السلطة بين أميرين من قريش.

ونجد مشبها لرجز وقعة الجمل ما قيل في وقعة صفين، ومن ذلك ما قاله حوشب ذو ظليم، وهو يومئذ سيد أهل اليمن، في صفوف معاوية وصاحب لوائه، متباهياً بعصبيته اليمنية:

نحن اليمانيون منا حوشب وذو ظليم أين منا المهرب
فينا الصفيح والقنا المعلب والخيل أمثال الوشيح شذب
إن العراق حبلها مذبذب إن عليا فيكم محبب
في قتل عثمان وكل مذنب

ويحمل سليمان بن صرد الخزاعي، وهو من جماعة علي، ويقول:

لم يبق غير الصبر والتوكل وأخذك الترس وسيف مصقل
ثم التمشي في الرعيل الأول مشي الجمال في حياض المنهل
أمسى علي عندنا محببا نفديه بالأم ولا نبقي أبا

ويقول حابس بن سعيد الطائي، وكان صاحب لواء طي مع معاوية، قبل استئناف القتال، ونسمع في قوله رنة تساؤل مبدئي:

أما بين المنايا غير سبع بقين من المحرم أو ثماني
أينهانا كتاب الله عنهم ولا تناهم السبع المثاني

ويقول عمار بن ياسر وكان في جيش علي، وهو يذكر بخصومه المسلمين والمشركين:

نحن ضربناكم على تنزيله واليوم نضربكم على تأويله
ضربا يزيل الهام عن مقيله ويذهل الخليل عن خليله

ومنذ وقعة صفين وبعدها انطلق الشعراء على هواهم يناصرون هذا الجانب أو ذاك، ونجد النجاشي الشاعر ينافح عن علي بن أبي طالب ويرد على ابن جميل شاعر معاوية فيقول:

دع يا معاوي ما لن يكونا — فقد حقق الله ما تحذرونا
أتاكم علي بأهل العراق — وأهل الحجاز فما تصنعونا
على كل جرداء خيفانة — وأجرد فهد يسر العيونا
يرون الطعان خلال العجاج — وضرب الفوارس في النقع دينا

الى أن يقول:

جعلتم عليا واشياعه — نظير ابن هند أما تستحونا
الى أفضل الناس بعد الرسول — وصنو الرسول من العالمينا
وصهر الرسول ومن مثله — إذا كان يوم يشيب القرونا

ولكن المساجلة السياسية لم تكن تقتصر على أحقية علي أو معاوية في الخلافة، لأن النقمة عند بعض المتطرفين والقبليين، الذين لم يألفوا السلطة ولم يعتادوا عليها، تجاوزت كل القيم الجديدة. ونقف لدى ذي الحبكة النهدي، وهو ممن اشتركوا في قتل عثمان ثم تشرد، على وصف لحالة نفسية مرهقة تدل على تجاوز للمفهوم السياسي، إذ يقول:

لعمري إن أطردتني ما الى الذي — طمعت به من سقطتي سبيل
رجوت رجوعي يا ابن أروى ورجعتي — الى الحق زهوا غال حلمك غول
وان اغترابي في البلاد وجفوتي — وشتمي في ذات الإله قليل

إنها بدايات الشعر السياسي والشعر الخارجي، دون أن تكون لها مدرسة أدبية مستقرة، وأكثرها لم ينطق به شعراء محترفون، وانما قاله قادة وزعماء قبائل وأفراد عاديون، كل منهم أدار حديثاً أو حواراً مع نفسه، فيما يعرض أو يتعرض له، فأرسل قوله عفو ما انتهى إليه من معادلة نفسية عقلية تضع مأثور النفس مقابل المكتسب الجديد فترجح كفة أو أخرى.

الفصل السابع

شعر الفتوح أو الرحلة الضرورية

يذهب بعض الباحثين الى التنويه بخصوصية نوع جديد أو مطور من الشعر هو الشعر الذي قيل في معارك الفتوح، إذ نشأ عن الحروب والتوسع نوع من الشعر الملحمي.

وتعود أهمية هذه الظاهرة الأدبية لا لمجرد تناولها جانباً من الشعر يعرف بشعر الحرب بل لأن هذه الحرب أو الحروب كانت بداية رحلة الانسان العربي الحضارية وبداية شعوره بمصيره الجديد. كما أن هذه الحروب وضعت كل شيء قيد الحركة ونقت الأمزجة المشوبة بحروب الردة، وجلت، بشكل ما، حيوية الجماعة التي لا تود الاسترخاء والراحة.

وإذا كان الأدب يعرض علينا وجهة نظره الاخبارية الصرف المتأبية عادة على كل تسلسل زمني للأحداث، متيحاً لنا، مع ذلك، إدراك بعض الوقائع الثابتة وإقامة بعض الصوى الاستدلالية، فإن هذا الشعر يحتفظ بميزة التسلسل الزمني لأنه مرتبط بأحداث بارزة وثابتة.

ويلاحظ الباحثون في هذا الشعر أن الشعراء الذين نضجوا أو ذاع صيتهم وشهرتهم قبل الاسلام لم يتأثروا بذلك إلا قليلاً فشعرهم لا يداني ما كان لهم في الجاهلية. ولا يثير ذلك استغرابنا، فكل شاعر قامت موهبته الشعرية قيد موضوعات وأسلوب، أي مدرسة أدبية ليس بالميسور عليه، إلا نادراً، تطويع موهبته هذه، على المستوى نفسه من التجويد، لموضوعات جديدة تبدل تبديلاً جوهرياً من مألوفه. ولئن كانت كتب الأدب تروي لبعضهم قصائد، فهي استمرار لقصائدهم في الجاهلية وان تغير بعض أجزائها تبعاً للمناسبات الجديدة. وثمة شعراء انطفتهم الفتوح، ومنهم طائفة من الشعراء المغمورين الذين لم يذع لهم شعر فيما قبل اشتراكهم في المعارك، وقد وجد هذا القبيل فرصته في الفتوح وسجل اسمه في ذاكرة العرب.

وقد عبر هؤلاء الشعراء عن ذواتهم ومشاعرهم وأحاسيسهم في المواقف المختلفة التي مرت بهم تعبيراً بسيطاً أصيلاً حاراً وصادقاً. وهؤلاء يمثلون السواد الأعظم من الفاتحين، وليس شعرهم سوى استجابة حرة طليقة لتجاربهم وتأثرهم بمواقفهم النفسية الحافلة بالمشاعر والعواطف، والذي يغلب عليه الرجز العفوي الحار الذي يصدر عنهم وهم يستقبلون خصومهم فكأنهم يدقون طبول الحرب مشجعين أنفسهم.

وأية كانت الفئة أو الجماعة التي يمكن أن يصنف أو يدرج فيها هذا الشاعر أو ذاك، فثمة قاسم مشترك يجمع بينهم هو تمرسهم بأعظم ما يمكن أن يتمرس به الانسان، وهو الحرب. والحرب تمتحن الانسان بما فيه من صفات جسدية وعقلية ونفسية فتبرز أسمى وأقوى ما فيه كما تبرز النقيض أيضاً. ففي مثل هذا الموقف الذي يواجه فيه المرء المصير، بكل ما حفلت به نفسه وبكل ما أعد له، نجد النفس وقد

تعرت من الكثير لتقف أمام حقيقتها التي لا تقبل الاصطناع أو التمويه، وإذا بوجودها، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، يتجمع في بؤرة تغدو موئل العواطف المتأججة المتضاربة. ولعل أجمل ما قام عليه أدب الحروب، في روائعه الانسانية، منذ إلياذة هوميروس حتى ما كتبه روائيون وشعراء معاصرون، هو إبرازه الانسان في مشاعره وعواطفه أمام الأحداث الجسام. ويظل هذا الشعور أعمق وأبعد غوراً عندما يكون الشاعر أو الأديب مقاتلاً يعيش الحرب معاناة وتعبيراً.

ولكن الحروب، وإن تماثلت فيما تمتحن به الناس، إلا أن الناس لا يواجهونها من خلال القتال فحسب، وإنما يواجهونها من خلال رؤية وقضية وأيديولوجية وإيمان بغاية. وفي هذا المجال، تختلط المشاعر الشخصية والنوازع الوجدانية الفردية بالوجدان العام والهدف العام، ويترجح هذا الاختلاط تبعاً للتكوين الشخصي. وإذا أوتي المشارك فيها ملكة التعبير الفني فلا بد أن نلاحظ أن الظاهرة العامة قد مرت عبر موشور الذاتية الفردية فبرز منها هذا الجانب أو ذاك.

ومن بدائة الأمور أن حروب الفتوحات كانت تقترن، في نفوس المقاتلين، بصورة الحروب القبلية، إذ كانت القبائل لا تزال متمايزة ولا يزال الفرد ملتحماً بها ومنتمياً إليها. وكانت صيحات الحروب القبلية تدوي وهي ترجع صدى التضامن القبلي والحمية القبلية، وكل ما خلفته الحياة القبلية في نفوس أفرادها من منعكسات نفسية، في معرض الذود عن حياضها وبقائها، والتغني، من ثمّ، بذلك ليصبح جزءاً من تاريخها. ولكن ذلك لا يشكل إلا جانباً أو وجها من الموضوع، وتبقى الوجوه الأخرى راجحة في الميزان أيضاً، لا سيما في معرض تلمس الجديد، واقعاً وانعكاساً فنيا عنه.

لقد قامت جماعة جديدة تشدها عقيدة جديدة وبواكير دولة تقاتل خارج أراضيها، فثمة جيش لا يمثل، مبدئياً، قبيلة بعينها، إذ لم تكن الجيوش والامدادات تصنف، حين انتدابها، على أساس قبلي، وان كان من الممكن تجميع أعداد كبيرة من قبيلة واحدة. وهذه الجيوش أو أكثرها لم تكن تخوض معركة لتعود بعدها الى مواطنها وإنما كانت تقاتل في مواطن بعدت كثيراً عن مواطنها الأصلية، وهي مدعوة للاستقرار والاستيطان في مراكز تقوم على تلك الطرقات أو في مراكز التجمع السكانية والستراتيجية. وفي المدن التي أقامها العرب المسلمون أو استقروا فيها كانوا يستشعرون، بحكم تقسيمها على أساس القبائل، شعوراً مزدوجاً بأنهم أفراد في قبائل وأفراد في مدينة معاً، وأمسى الاحساس بالمدنية يلف سكانها بهذا الرباط المدني ويطبع كل مصر بطوابع خاصة. أما شعورهم إزاء ملاعب صباهم فقد اتسم بالحنين، فالانسان أصعب الكائنات انبتاتاً عن مواطنه، ولو كانت مواطنه الجديدة، في مجمل أمرها، أفضل مما كان فيه.

* * *

ولو تتبعنا هذا الشعر، بالتماس طوابعه الغالبة، لوجدناه استمراراً لشعر قبلي في الحروب والفخر ببلاء المشاركين فيها، كما نجد شكلاً من الارتقاء بالنوازع الوجدانية القبلية الى وجدان متوحد من أجل هدف سام، كما أنـــه يرسم صوراً رائعـــة للفروسيـــة العربيـــة في استمرار لتقاليدها، ضمن الاطار الجديد الذي وضعت فيه. كما نجد في هذا الشعر ما يصور، بقدر من التوفيق، الآثار النفسية لما تمثله العرب من روح الاسلام. كما أنه وثيقة تاريخية ونفسية، في تاريخ الأدب العربي من حيث كونه مرحلة حية من مراحله ودليل على أن الظروف

الجديدة لم تذهب بالمواهب الفنية للنفس العربية. وما كان لهذا التيار المتدفق عبر القرون من الماضي النفسي والوجداني البعيد، لهذه الأمة، أن ينقطع في هذه المرحلة ليتصل من جديد في عصر بني أمية.

ولعل خير مثال على استمرارية الشعر القبلي شعر عمرو بن معد يكرب، إذ لا نكاد نجد فيه سوى تصوير لشخصية الفارس. يقول في معرض تصويره قتل القائد الفارسي رستم:

ألمّ بسلمى قبل أن تظعنا	إن لنا من حبها ديدنا
قد علمت سلمى وجاراتها	ما قطر الفارس إلا أنا
شككت بالرمح حيازيمه	والخيل تعدو زيما بيننا

ولا ترد هذه الاستمرارية الى أن الاسلام لم ينفذ الى قلب هذا الفارس الشاعر، كما تروي كتب الأخبار، فحتى يأتي الجديد في الاحساس والرؤية بنظيره في التعبير لدى شاعر سبق له التمرس بمدرسة الشعر الجاهلي، لا بد من عملية استبطان وتمثل حضاري، وقدرة فنية على التوفيق بين المضمون الجديد والشكل أو الاسلوب الملائم له. ولم يتمكن الكثيرون، ممن عرفوا بصدق حميتهم الدينية، أن يتجاوزوا مألوفهم من الشعر، فنجد عاصم بن عمرو يصور ثبات المقاومين من الفرس يوم العقيق فيقول:

ألم ترنا غداة المقر فينا	بأنهار وساكنها جهارا
قتلناهم بها ثم انكفأنا	الى فم الفرات بما استجارا
لقينا من بني الأحرار فيها	فوارس ما يريدون الفرارا

ويقول أيضاً:

ضربنا حماة النرسيان بكسكر	غداة لقيناهم ببيض بواتر
وفزنا على الأيام والحرب لاقح	بجرد حسان أو ببرد غوابر

وظلـت بـلاد النرسيـان وتمره	مباحاً لما بين الديار الأضافر
أبحنــا حمى قوم وكــان حماهم	حراماً على من رامه بالعساكر

ونجد للقعقاع بن عمرو ما يشيد به ببلاء خصومه من العرب في الدفاع عن أرضهم فيصور شجاعتهم ودفاعهم عن بلادهم، وكانوا في أكثريتهم من بكر بن وائل فيقول:

ولم أر قومـاً مثــل قوم رأيتهم	عـلى ولجات الـبر أحمى وأنجبا
واقتل للرواس في كل مجمع	إذا ضعضع الدهر الجموع وكبكبا

ولكن هذا الشعر لا يقف عند هذه الحدود وإنما يرتفع أحياناً الى مستوى الملحمة الغنائية، واستطاعت هذه الخطوط الأولى للملحمة تغطية ظواهر أخرى تسجل فتح العراق، وطرأ على نغمية موضوع شعر الحرب تطور خفيف وإن يكن ظل، لدى شعراء القبيلة الخلص، ينطوي على اصرار على هول المعارك ومنظر النساء الهاربات وصراخ الأطفال المذعورين والجرحى المثخنين، كقول عوف بن عطية:

ولنعم فتيــان الصبــاح لقيتم	وإذا النساء حواسر كــــالعنقر
منهم ثـلاثـة أفرقـاء فسابـح	في الرمح يعثر في النجيع الأحمر
ومكبـل يفـدي بوافر مـالـه	إن كان صاحب هجمة أو أيصر
أو بـين ممنون عليـه وقوفـه	إن كـان شاكرها وإن لم يشكر

ومن ذلك قول عمرو بن معد يكرب:

ولم نقتــل شرارهم ولكــن	قتلنـا الصـالحـين ذوي السلاح
قتلنــا مطعم الأضيـاف منهم	وأصحـاب الكريهـة والصيـاح
فـأثكلنـا الحليلـة عـن بنيهـا	وخلينـــا الخريـــدة للنكـــاح

والخلاصة أنه لم يسع الشاعر إلا الاصرار، حتى في شعر الفتوح، على إظهار خاصية من خواص طبيعته، ألا وهي الحاجة الى التغني

بدافع فخري ذي استحياء حربي.

ونجد في بعض المقطوعات أو القصائد إشارات تقريرية الى عبارات إسلامية دون أن تتخللها المشاعر التي تحدو عليها، ومن ذلك قول عاصم بن عمرو:

لعمري وما عمري علي بهين لقد صبحت بالخزي أهل النمارق
بأيدي رجال هاجروا نحو ربهم يجوسونها ما بين درتا وبارق

وقد يجنح الشعر الى تصوير أحاسيس ومشاعر دينية تتجلى في فكرة الجهاد والأجر الذي يرافقه، كما يحفل شعرهم بمشاعر القوة والثقة بالنفس ومسئولية الرسالة، فهذا أوس بن بجير الطائي يقرر هذه الحقيقة إذ يقول:

ليت أبا بكر يرى من سيوفنا وما نجتلي من أذرع ورقاب
ألم تر أن الله لا رب غيره يصب على الكفار سوط عذاب

ويظل من مزايا هذا الشعر أنه يشكل سجلاً هاماً ووثيقة تاريخية، فعندما بلغ العرب حدود النهر لم يكن عمر بن الخطاب يريد الانسياح فيما وراءه، كما كان شأنه يوم أراد الاكتفاء بالعراق وتمنى لو أن بين السواد والجبل سداً يفصل بين العرب والفرس حتى أقنعه الأحنف بتأمين تخوم العراق والسواد. وهمّ المجاهدون بعبور النهر، ولكن عمر لم ير رأيهم ثم حاز الحكم التغلبي كرمان ذاتها ولم يتقدم وقال في ذلك شعراً مشيراً الى أوامر عمر:

غداة أدفع الأوباش دفعا الى السند العريضة والمداني
فلولا ما نهى عنه أميري قطعناه الى البلد الزواني

ويصور زياد بن حنظلة كيف سقطت بلاد الشام فيقول:

تذكرت حرب الروم لما تطاولت وإذ نحن في عـام كثـير نزائلـه
وإذ نحن في أرض العراق وبيننا مسيرة شهر بينهـن بـلا بلـه
وإذ أرطبون الروم يحمي بـلاده يحـاوره قوم هنـاك يساجلـه
فلما رأى الفاروق أزمان فتحها سما بجنود اللـه كـيما يصـاولـه
فلما أحسوه وخـافوا صوالـه أتوه وقـالوا: أنـت مما نصاولـه
وألقت الينا الشام أفلاذ بطنها وعيشا خصيبا مـا تعـد مـآكلـه
أبـاح لنـا مـا بين شرق ومغرب مواريـث أعقـاب بنتـه قراملـه
وكم مثقـل لم يضطلع بـاحتمالـه تحمل عبئاً حين شالت شوائله

* * *

وبجانب الأحداث الجسام والأهداف الكبيرة العامة وانعكاساتها النفسية والوجدانية والعقلية، يظل للانسان، كل إنسان، عالمه الصغير بما فيه من هواجس وعواطف، من شعور بالضعف وبالغربة ومواجهة المصير من مرض أو موت، وقد تكشف النفس عما يتنازعها من حب الحياة واستعداد للجود بالنفس... وثمة مقطوعات وقصائد رائعة تجلو ما كان يتخلج في تلك النفوس من نوازع وجدانية تأتي قيمتها الفنية والجمالية من أنها تصلح أن تكون موضوعاً إنسانياً. ويصور شيئاً من ذلك عروة بن زيد الخيل الطائي الذي قال في معركة نهاوند:

وكم كربـة فرجتهـا وكريهـة شددت بها أزري الى أن تخلت
وقد أضحت الدنيا لدي ذميمة وسليت عنها النفس حتى تسلت
وأصبح همي في الجهاد ونيتي فللـه نفس أدبرت وتولـت
فلا ثروة الدنيا نريد اكتسابها على أنها عن وفرها قد تجلت
وماذا أرجي من كنوز جمعتها وهذي المنايا شرعا قد أطلت

ولعلنا لا نجد في الشعر العربي قصائد كثيرة تشبه القصيدة الرائعة

التي رثى بها كثير بن العزيزة النهشلي الذي كان بجيش الأقرع بن حابس التميمي، شهداء جوزجان والطالقان ورثى بها نفسه رثاء رائعا:

سقى مزن السحاب إذا استقلت مصارع فتية بالجوزجان
الى القصرين من رستاق خوط أقادهم هناك الأقرعان
وما بي أن أكون جزعت إلا حنين القلب للبرق اليماني
ومحبور برؤيتنا يرجى الـ ـلقاء ولن أراه ولن يراني
ورب أخ أصاب الموت قلبي بكيت ولو نعيت له بكاني
دعاني دعوة والخيل تردى فما أدري باسمي أم كناني
فكان إجابتي إياه أني عطفت عليه خوّار العنان
وأي فتى إذا ما مت تدعو يطرّف عنك غاشية السنان
فإن أهلك فلم أك ذا صدوف عن الأقران في الحرب العوان
ولم أدلج لأطرق عرس جاري ولم أجعل على قومي لساني
ولكني إذا ما هايجوني منيع الجار مرتفع البنان
ويكرهني إذا استبسلت قرني وأقضي واحداً ما قد قضاني
فلا تستبعدا يومي فإني سأوشك مرة أن تفقداني
ويدركني الذي لا بد منه وان أشفقت من خوف الجبان
وتبكيني نوائح معولات تركن بدار معترك الزمان
حبائس بالعراق منهنهات سواجي الطرف كالبقر الهجان
أعاذلتي من لوم دعاني وللرشد المبين فأهدياني
أعاذلني صوتكما ضعيف ونفعكما بعيد الخير... وان
فردا الموت عني إن أتاني ولا وأبيكما لا تفعلان

وبهذا الاستبطان والتأمل فلسف الشاعر موقفه من الموت وجعل من رثاء شهداء الجوزجان موضوعاً إنسانياً كبيراً. إن الفن الرائع هو الذي يستطيع أن يرتفع من موضوع محلي خاص الى مستوى إنساني عام، وقد

حالف التوفيق الشاعر في هذا المجال.

وقد استدعت الفتوحات أن يمضي الكثيرون وأسرهم فتخلو الديار منهم وتكاد تقفر، فلقد انطلق الناس بعشرات الألوف حتى غدت ديارهم خلاء موحشة ليس فيها غير الذئاب، كما يصور ذلك أسامة بن الحارث الهذلي في قوله:

فموشكـــة أرضنـــا أن تعود خـلاف الأنيس وحوشا يبـابـا
ولم يـــدعوا بـــين عرض الوتـ ـير حتى المناقب إلا الـذئابا

كما استدعت الفتوحات أن يمضي الكثيرون ويتركوا من ورائهم أهليهم وذويهم يناشدونهم البقاء حرصاً عليهم ورغبة في سلامتهم، فهذه امرأة النابغة الجعدي تناشده الله أن يبقى، ولكنه يجيبها بأن لا عذر له في القعود:

باتت تذكرني بالله قاعدة والدمع ينهل من شأنيها سبلا
يابنت عمي كتاب الله أخرجني كرها وهل أمنعن الله ما بذلا
فإن رجعت فرب الناس أرجعني وإن لحقت بربي أبتغي بـدلا
ما كنت أعرج أو أعمى فيعذرني أو ضارعاً من ضنى لم يستطع حولا

وكذلك كان الشبان يخلفون وراءهم آباء ضعفاء يخافون عليهم ويبكونهم كما فعل شيبان بن المخبل السعدي مع أبيه، إذ خرج مع سعد بن أبي وقاص الى غزو الفرس، وكان أبوه قد أسنّ وضعف، فراح أبوه يتحسر في وحدته:

أيهلكني شيبـان في كـل ليلـة لقلـبي مـن خوف الفراق وجيب
ويخـبرني شيبـان إن لم يعقني تعـق إذا فـارقتني وتحوب
فإن يك غصني أصبح اليوم باليا وغصنك من ماء الشباب رطيب
إذ قال صحبي يا ربيع ألا ترى أرى الشخص كالشخصين وهو قريب

وهذا كلاب بن أمية الأسكر يناشده أبوه الأبوة والعجز أن يبقى ولكنه يتوجه الى العراق مخلفاً أباه ينتحب ويقول:

لمن شيخان قد نشدا كلابا ... كتاب الله إن حفظ الكتابا
أناديه فولاني قفاه ... فلا وأبي كلاب ما أصابا
إذا سجعت حمامة بطن وج ... على بيضاتها دعوا كلابا
أتاه مهاجران تكنفاه ... عباد الله قد عقا وخابا
تركت أباك مرعشة يداه ... وأمك ما تسيغ لها شرابا
فإنك والتماس الأجر بعدي ... كباغي الماء يتبع السرابا

كما ظهرت، بجانب ذلك، موضوعات لم يكن للعرب عهد بها، وفي مقدمتها حنين مؤثر كان يعصف بقلوب هؤلاء المحاربين حين يتذكرون أوطانهم في الجزيرة العربية ومن تركوا فيها من أهليهم وذويهم وما يحسه بعضهم من ألم الغربة وتبدل المناخ والبيئة. إن الشعور بوداع قد لا يكون ثمة لقاء بعده يوحي بجميع الأحاسيس والمشاعر، بكل الذكريات وبشيء من الاجتثاث من الجذور. ويقول أحد المجاهدين في الحنين الى نجد:

أكرر طرفي نحو نجد وانني ... برغمي وان لم أدرك الطرف أنظر
حنينا الى أرض كأن ترابها ... إذا أمطرت عود ومسك وعنبر
بلاد كأن الاقحوان بروضة ... ونور الأقاحي وشي بر محبر
أحن الى أرض الحجاز وحاجتي ... خيام بنجد دونها الطرف يقصر
وما نظري من نحو نجد بنافع ... أجل- لا- ولكني الى ذاك أنظر
أفي كل يوم نظرة ثم عبرة ... لعينيك مجرى مائها يتحدر
متى يستريح القلب إما مجاور ... بحرب وإما نازح يتذكر

ويقول شاعر آخر في الحنين وفي المقارنة بين موطنه الجديد وموطنه القديم:

أتبكي على نجد وريا ولن ترى — لعينيك ريا ما حييت ولا نجدا
ولا مشرفا ما عشت أقفار وجرة — ولا واطئا من تربهن ثرى جعدا
ولا واجدا ريح الخزامى تسوقها — رياح الصبا تعلو دكادك أو وهدا
تبدلت من ريا وجارات بيتها — قرى نبطيـــات يسمينني بردا
ألا أيها البرق الذي بات يرتقي — ويجلودجـى الظلماءذكرتني نجـدا
ألم ترَ أن الليـــل يقصر طولـه — بنجـد وتزداد الريـاح بـه بردا

وهذا ورد بن الورد في رامهرمز يحن الى حبيبته ودياره في بني كعب:

أمغـتربـا أصبحـت في رامهرمز — ألا كـل كعـبي هنـاك غريـب
ولا خير في الدنيا إذا لم تزربها — حبيبا ولم يطرب إليـك حبيـب

وراح بعض الشعراء يبكون حظهم الذي ألقى بهم الى هذه المناطق النائية، حتى ليضيقوا بالقتال والحرب فيها ويصرحون بهذا في شعرهم كما فعل هذا الجندي:

تبـدلـت مـن نجـد وممن يحلـه — محلة جند ما الأعاريب والجند
وأصبحت في أرض الجنود وقدر أرى — زمـاني بـأرض لا يقـال لهـا بنـد

هذا، بينما يشكو سراقة بن عمرو، الذي وكل إليه أبو موسى الأشعري فتح الدربند، حياته المضطربة هناك فيقول:

ومـن يـك سائـلاً عني فـإني — بـــأرض لا يواتيهـــا القرار
ببـاب الـترك ذي الأبواب دار — لهـا في كـل نـاحيـة مغـار
نـــذود جموعهم عما حوينـــا — ونقتلهم أذبـــــاح السرار

ووصف الشعراء هذه المناطق البعيدة التي وطئوها لأول مرة ورأوا في جوها وطبيعتها ومظاهر حياتها إختلافا بينا عما عهدوا في جزيرتهم، فصوروا إعجابهم تارة وعجبهم تارة أخرى وعبروا عن أحاسيسهم بالرضى والسخط بهذه البلاد. وهذا نافع بن الأسود يصف إعجابه بريف الري فيقول:

رضينا بريف الري والري بلدة   لها زينة من عيشها المتواتر
لها نشز في كل آخر ليلة   تذكر أعراس الملوك الأكابر

واختلاف المناخ يعاني منه الانسان، فهذا الشاعر يعاني من قسوة أجواء هذه المناطق النائية وبردها وثلجها فيتحسر على دفء موطنه وهو يذم جو مرو ويتمنى جو العراق في بره وبحره إذ يقول:

وأرى بأرض الشاهجان تنكرت   أرض تتابع ثلجها المذرور
أسفي على بر العراق وبحره   إن الفؤاد بشجوه معذور

وقد ضاق المقاتلون بأشياء كثيرة لم يألفوها مثل الحشرات والأوبئة التي تعرضوا لإيذائها في هذه البيئات فشكوا منها كما يبدو في هذا الشعر الذي يشكو فيه صاحبه من الذباب في كربلاء الذي يؤذي ناقته ويردها عن الماء فيقول:

لقد حبست في كربلاء مطيتي   وفي العين حتى عاد غثا سمينها
إذا رحلت عن مبرك رجعت له   لعمر أبيها إنني لا أهينها
ويمنعها عن ماء كل شريعة   رفاق من الذبان زرق عيونها

ولا ريب في أن الشعر الذي صور طاعون عمواس وأثره قد نجح في رسم صورة مؤثرة للمأساة التي أودت بكثير من المسلمين الذين اجتمع عليهم، في وقت واحد، الحرب والطاعون. يقول المهاجر بن الوليد وقد فقد أربعين من بني عمومته في هذا الطاعون:

أفنى بني ريطة فرسانهم عشرون لم يقصص لهم شارب
ومن بني أعمامهم مثلهم لمثل هذا يعجب العاجب
طعن وطاعون مناياهم ذلك ما خط لنا الكاتب

وفي هذا المعنى نفسه يقول عبد الله بن سيرة الحرشي:

إن أقبل الطعن فالطاعون يرصدني كيف التقاء على طعن وطاعون

وهذه الموضوعات في الحنين، وفيما ينتاب النفس من هذا التقلب في البلدان التي يختلف مناخها عما ألفوا، وما يكابده الانسان من محنة القتال والمرض، باب رائع من أبواب الشعر في تلك الفترة، إذ أنه يلتف في نطاق وجداني رقيق تنسكب فيه أعمق المشاعر العاطفية في تدفقٍ وحرارة وصدق، وهو يختلف عن شعر البكاء على الاطلال الذي بقي مدرسة أدبية أكثر منه واقعاً يعاش. ويرى بعضهم في هذا اللون من شعر الحنين الحزين الشجي أساساً لما تطور إليه الغزل الرقيق العذري.

* * *

وهذا الشعر، بجوانبه كافة، الحافل بالمعاني والدلالات والذي يمكن اعتماده وثيقة تاريخية، يكمل سياق التاريخ ويفسره، وقد حمل جديداً في تناول موضوعاته وصياغتها، وأن يكون هذا الجديد ظل، في معظمه، قيد الاستمرارية المكملة لبعض التقاليد الشعرية لأولئك الذين خرجوا، في بعض مناحيهم النفسية، على التقاليد القبلية، كما خرجوا بمقدار على التعبير المطابق لها، أي خرجوا من الاطار القبلي الى إطار الجماعة الكبيرة، بما تحتمله هذه النقلة الحضارية، في وجدان الفرد، من انعكاسات وانفعالات.

ولا يمكن للأدب أن يظل ثابتاً عند موضوعاته ومعانيه القديمة، ففي ذلك مخالفة صريحة لطبائع الأشياء، إذ لا يستطيع أحد أن ينكر ما للأحداث الجسام من آثار عميقة في تحريك الوعي ورفعه الى آفاق أعلى، لا تلبث أن تترك ظلالها وأصداءها في أدب تلك الفترات وبخاصة لدى شعرائها وما ينتجون من شعر، وأن تدفعهم الى أنحاء جديدة من الإحساس والشعور والتفكير، ولو تفاوتت أنصباؤهم من التوفيق فنياً، تبعا لاختلاف مواهبهم الشعرية. ومن الملاحظ أن الشعراء الذين عرفوا الشعر في الجاهلية كانت تغلب عليهم طوابع المدرسة السابقة السائدة في الجاهلية، لأن العلاقة العضوية بين الشكل والموضوع لم تأخذ لديهم تمام مداها، بحيث أن الشكل كان يجور على المحتوى الجديد فيلحقه به. أما الطائفة الثانية التي لم تكن تصوغ الشعر ولا كانت تنظمه قديماً وإنما انطلقتها به واسالته على ألسنتها الفتوح ومعاركها وملابساتها، فلم تكن تتناول الشعر كفاعلية مستقلة وإنما كانت تتناوله على شكل استطراد نفسي، مما يحملنا على أن نرده، استناداً الى مقوماته وخصائص معانيه وأساليبه الى أراجيز ومقطوعات قصيرة فيها وفاء بحاجة المجاهدين الى أناشيد قصيرة تستثير حماستهم وتشعل حميتهم.

وهكذا طبع هذا الشعر بطوابع أملتها عليه الظروف فاتسم بخصائص معينة في مضمونه وشكله. ولئن كان، من حيث المضمون يتسم بالصدق والحرارة الانفعالية كاستجابة حرة وطليقة من إسار العناية والصنعة، ولئن كان في بعضه ملتزماً بغايات ومبادىء يعمل في خدمتها كأداة إجتماعية وفنية، فقد كان شعراً قصيراً وموجزاً تنعدم فيه الاطالة والتمهل، كما أنه شعر مطبوع،طبعته العفوية السمحة التي تتنكب التعقيد. ويجب أن نلاحظ أن تركيز الاهتمامات وتلاحق الأحداث لم يكن يعين هؤلاء الشعراء على التنفس الغنائي الهادىء.

واستتبع هذا الاطاحة بمقدمات القصائد التي تعتبر من أهم تقاليد الشعر العربي الموروثة عن العصر الجاهلي أو، بالأحرى، المدرسة الأدبية المستقرة في ذلك العصر الذي كان فيه الفرد مندمجا في القبيلة. وعندما كان يريد أن يعبر عن أحاسيسه الذاتية لم يكن ليجد له منفذاً إلا من خلالها. لهذا، لم يكن هناك ما يدعو الشاعر المشارك في الفتوحات أن يختلق في مقدمات قصيده ما يكون مسربا لفرديته، إذ ليس هناك حرج في أن يشيد الشاعر بذاته ويعبر عن فرديته داخل إطار الجماعة ما دام الاسلام قد توجه الى الفرد كذات مبرأة من رواسب القبلية والفئوية، تتلاقى مع ذوات الآخرين في الوحدة الجامعة، أي أصبح هذا الشعر يقوم على الوجدان الجماعي، وبالتالي، تبدلت قيمه، فلم يعد قائله ينشد الفخر القبلي فحسب بل أصبح يفخر ببلائه في سبيل فكرة الجهاد من أجل العقيدة. وتبعا لذلك، لا يمكن عد هذا الشعر بابا جديداً كل الجدة، إذ أن له جذوراً في الشعر العربي ثابتة، وغاية الأمر أن الظروف الجديدة كسته صيغاً مطورة، وهو إن دل على تأثيرات جديدة فإن أصله واضح في الشعر العربي.

وثمة ما يلحظ في هذا الشعر وهو أن كثرته الكاثرة تمت في الفتوح الشرقية التي يغلب على جندها العرب الشماليون في حين كانت الكثرة الكاثرة من جند الشام يمنية. ويلاحظ في الشعر الذي قيل في الفتوح الشامية أنه يخلو من أي الماح الى عصبية يمنية كما يفتقد فيه شعر الحنين الذي ألمحنا إليه كما أنه لا يصور الشئون الخاصة بالجند. ويشير بعض الباحثين الى أن أهل اليمن ليسوا كأهل نجد والحجاز كلفا بالشعر ومعرفة به واستجابة له. وقد يفسر ذلك جانباً من ظاهرة قلته لأن شعر الفتح الاسلامي في الشام ليس إلا ما خلفه جند خالد بن الوليد الذين رافقوه من العراق. كما أن الشعر في فتوح مصر لم يكن كبيراً

حظه، ويجمع المؤرخون على أن الجيش الذي فتح مصر بقيادة عمرو بن العاص كانت أكثريته من أهل اليمن، من عك وغافق وسواهم من أهل اليمن الذين كانوا في بلاد الشام قبل وقعة اليرموك، أي قبل الاسلام. ولعلنا نجد تعليلاً آخر لقلة شعر الفتوح الغربية وهو أن القبائل اليمنية التي وفدت مع الفتوح الى الشام لم تشعر بأنها انتقلت الى بيئة غريبة عنها، لأن لقومها مواطن مستقرة منذ قرون، ومن شأن ذلك أن يحول دون شعر الحنين الدافع إليه الاغتراب والبعد عن الأهل، أي أن القادمين الجدد كانوا بين إخوانهم العرب، وهو أمر يحسن الوقوف عنده لأن آثاره ستتبدى عند قيام الدولة الأموية.

وإذا كانت قيمة شعر الحرب مدعاة أحياناً للنقاش، من الوجهة الفنية، فإن هذا النوع من الآثار الفنية يحتفظ، مع ذلك، في نظر المؤرخ الأدبي، باهتمام خاص، وفي الحق، فإن تلك الموضوعات تضيء بعفويتها عقلية الشاعر، وفي بعض الاحيان حساسيته دون أن تتدخل فيها تشويهات التقاليد الأدبية أو دواعي «المهنة» لأننا نتلقف هنا روح أبناء الصحراء في حالة انبثاقها العفوي، تلك الروح التي أوشكت أن تجري فيها الأخلاق الجديدة.

وخلاصة القول، فإن التجديد البطيء للموضوعات يحدد جيداً ديمومة تقليد شعري حيث لم تكن الانقلابات التاريخية قد ولّدت بعد نتائجها النهائية.

الفصل الثامن

طاريء الجديد وأبواب الشعر التقليدية

بدلت الدعوة الجديدة الكثير من المفاهيم التي ألفها الناس واعتادوا عليها، كما أرست أسس مجتمع جديد ودولة مركزية جامعة. ولئن كانت إطاعة الموجبات الدينية تنبع من ذات الفرد، فإن اقتران الدين بالدولة يفرض حدوداً لما يترك للذات، وما يجاوز ذلك تتولاه الدولة برعايتها وتوجيهها أو أدوات قسرها. ويظل ما تطاوع فيه نوازع أو تعصاه قيد عالمه الخاص، أما ما يمليه الضغط الاجتماعي أو الدولة فيجعل هذا الفرد يترجح بين الأزمة النفسية في حال الانصياع ووطأة المجتمع أو الدولة في حال التأبي.

والشعر العربي الجاهلي الذي انطلق كالجواد الجامح ليعبر عن نوازع متحررة متوثبة إلا من سلطان التقاليد التي تقوم بها حياة القبيلة، كان عليه أن يواجه هذا الواقع الجديد، وأن يحاول، بلسان شعرائه، الوصول الى معادلة جديدة، ولم يكن ذلك بالأمر اليسير. ولئن كان من غير الممكن، اليوم، استجلاء الروحية الخاصة لأبناء ذلك العصر إلا من خلال ما سجله التاريخ لبعضهم من مواقف وآثار، فإن موقف

الدولة كان أظهر وأبين انطلاقاً من طبيعتها ومما تواتر عنها من مواقف واجراءات.

كان لقادة هذه الدولة موقف طبيعي من الشعر يتمثل في الحيلولة دونه ودون النيل من سلطتها أو من العقيدة الدينية. وأول ما يمكن للشعر أن ينال به من هذه السلطة هو تأجيج العداوات وإعادة الروح القبلية القائمة على العداء والتناحر والهجاء والمنافرة والمفاخرة... وكلها ظواهر لا تستقيم مع مجتمع يتحضر ودولة تبنى. وقد عرف ذلك عن جميع الخلفاء الراشدين ولكن عمر كان أوضح في هذا القصد، وكان متنبها لمن يخرج على تلك المقتضيات، يأخذه بالعقاب. وكان لموقفه هذا أسباب مبدئية وموضوعية، فالعداء الذي قسم العرب لدى انتشار الدعوة أو مناوأة الدولة في حروب الردة، كان من شأنه، رغم انتهاء أسبابه أن يستثير عداوات جديدة، وأسوأ من ذلك أن يسهم هذا الشعر في إعادة الروحية القديمة أو «عقلياتها» والتي يحاول المجتمع الجديد أن يرسخ مكانها روحية و«عقليات» جديدة. وكان عمر يرى وجهي المسألة: الأول أن شعر الجاهلية في العصبية والهجاء، والشعر الذي قيل بين المسلمين والمشركين، يجب أن يستبعد لأن استعادته ونشره يؤثران على سلامة الدولة ووحدتها، والثاني هو أن الشعر عميق الجذور في حياة الشعب العربي لأن العرب «لا تدع الشعر حتى تدع الابل الحنين»، فلا ينبغي أن يستبعد منه إلا ما تعارض مع نهج المجتمع والدولة أو أيديولجيتها.

ولئن سوي الخلاف بين المسلمين والمكيين وانتهى أمره، فإن شعراء الفريقين لا يزالون أحياء، كما أن ما طرأ من خلاف بين المهاجرين والأنصار، إثر موضوع الخلافة الأولى، ترك لشعراء مكة من القرشيين مجالاً لأن يتناسى الناس مواقفهم السابقة، وبالتالي أصبح ينظر الى

الانصار كطرف من المسلمين، وكأن هذه النظرة انتقلت الى شاعرهم، فلم يعد ينظر إليه كشاعر للمسلمين وإنما كشاعر فئة منهم. وقد أدرك عمر هذا الواقع ونهى الناس عن أن ينشدوا شيئاً في مناقضة الأنصار والقرشيين، ووصف ذلك بأنه شتم الحي بالميت وتجديد الضغائن. ومرّ بحسان، وهو ينشد في المسجد، فأخذ بأذنه وقال: ارغاء كرغاء البعير؟ فقال حسان: دعنا منك، فوالله لتعلم أنني كنت أنشد في المسجد من هو خير منك، فقال عمر: صدقت، وانطلق. ولعل حسان بن ثابت، وهو يمضي على سليقته، قد سها عن باله أن الأمر قد تغير وأن من صرف فيهم هجوه أصبحوا أو أصبح الكثير من أبنائهم من رجال الدولة وقادتها ومن دعائم النظام الجديد.

وفي واقعة أخرى نجد لعمر موقفاً مكملاً إزاء هذه المشكلة. تقول الرواية: إنه قدم المدينة عبدالله بن الزبعرى وضرار بن الخطاب، وكانا من شعراء قريش، فأرسلا الى حسان بن ثابت حتى يأتيهم فينشداه وينشدهما، فلما أتى قالا له: يا أبا الوليد، إن شعرك كان يحتمل في الاسلام ولا يحتمل شعرنا، وقد أحببنا أن نسمعك وتسمعنا فقال حسان: فتبدؤون أم أبدأ؟ فقالا: نحن نبدأ، فقال: ابتدئا. فأنشداه حتى صار كالمرجل غضباً ثم استويا على راحلتيهما يريدان مكة، فشكا أمرهما معه الى عمر فأمر بردهما ثم دعا حسان في جماعة من الصحابة وقال له: أنشدهما فأنشدهما حتى فرغ مما قاله لهما فوقف. فقال له عمر: أفرغت؟ فقال: نعم، فقال له عمر: أنشداك في الخلا وأنشدتهما في الملا، انني كنت نهيتكم أن تذكروا ما كان بين المسلمين والمشركين شيئاً، دفعا للتضاغن عنكم وبث القبيح فيما بينكم، أما إذا أبوا فاكتبوه واحتفظوا به.

والحادثة ذات مغزى، فكأن عمر أدرك أن مثل هذه الأمور لا

ينفع فيها إلا الزمن، لهذا كان موقفه المتأني والرادع بالجزاء من نوع العمل، مع تأنيب الطرفين. وقد سجن عمر الحطيئة والنجاشي لهجائهما، على الرغم من أن الحطيئة لم يتعد في هجائه قصور المهجو عن بعض المكرمات.

وتبعاً لذلك، كان من الطبيعي أن يكفكف من غرب الهجاء، وقد أثبت إحصاء النصوص التي انتهت إلينا أن عدداً ضئيلاً من الشعراء احتفظوا في نظر العلماء والكتاب اللاحقين، بشهرة شاعر هجائي. وتبرز من بين هؤلاء الشعراء أسماء النجاشي ومزرد وبخاصة الحطيئة. ونجد أن الاستيحاء الهجائي المنبجس بتأثير صدمة الواقع، كما يبدو في نصوص العصر الذي نحن بصدده، ذو طابع قبلي. ولن نلاحظ، في أي مكان، تقارباً من الهجاء الخلقي، فإن كل شيء يظل محصوراً في تناول السخرية الشخصية أو القبلية أو التوق الى إهانة الخصم وتخجيله والسخرية منه وإظهار دونيته بالنسبة الى الهاجي أو القبيلة التي يتكلم باسمها.

ولم يعدل ظهور الاسلام، بعمق، هذه المواقف الفردية أو الجماعية إلا بما يمليه الخلق الكريم المنبثق عن العقيدة الجديدة، أو بالسلطة وأخذها بعض المتهاجين بالعقاب، وما خلا ذلك فقد بدأت تتضخم بعض النزعات وتبرز بعض النقائض، فإن الخلفية القبلية والحقد على المكيين، مثلاً، عند الشاعر المدني النجاشي يستمدان عنصراً جديداً من الخلاف الاسلامي بين المهاجرين والأنصار. وعندما دب الخلاف في قلب السلطة فضعفت رقابتها على الرأي العام وبدأت الأحزاب والتكتلات، استعاد الهجاء أنفاسه وعاد السباب والبذاءة اللذان يبلغان حد الإقذاع على السنة بعض الشعراء ومن ذلك هجاء النجاشي الحارثي لأهل الكوفة:

إذا سقى الله قوما صوب غادية فلا سقى الله أهل الكوفة المطرا
التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطي دجلة البقرا
والسارقين إذا ما جد ليلهم والطالبين إذا ما أصبحوا السورا

ومع ذلك، فقد طبع الهجاء والسخرية، في عفوية انبثاقها، بطوابع واقعية غير متكلفة، ويضفي هذا الطابع العفوي على شعر الهجاء في ذلك الزمن قيمة الشهادة. وقد نتج عن ذلك اتساع معرفتنا بعقلية ذلك الزمن الى حد بعيد. وهكذا نجد أن الحطيئة في قصيدته السينية التي يهجو بها الزبرقان بن بدر لا يعمد الى السباب والشتم والألفاظ النابية المباشرة بل يعتمد على نوع من السيكولوجية القائمة على فضيلة المشهد الحسي المنطوي على دلالة أخلاقية اجتماعية، فمعانيه ليس حادة موتورة بل تمثيلية ايحائية وتأديته وفق دربة فنية ونفسية خاصة.

ولا ريب في أن قسماً من الهجاء وجد له متنفساً في الصراعات بين المؤمنين وأعدائهم، في الداخل والخارج، فبقيت دوافعه وان تحولت دواعيها وانعكست فيه معان مستمدة من القيم الجديدة الوافدة مع الدين، فهناك هجاء بالكفر وفخر بالايمان والتقوى والامتناع عن الخمر ومواقعة الفحشاء، ومثل هذا الهجاء لم نكن نعثر عليه فيما تقدم. كما أن شعر الملاحاة تعاظم وأوشك أن يتأثر بمعظم نتاج الشعراء الملتزمين. إلا أن ذلك لم يؤد الى تقنية جديدة في الأسلوب، بل إن السهولة واليسر غلبا عليه لانصراف الشعراء فيه انصراف منافحة ومكافحة بدلاً من التأليف والتثقيف، وكانت معانيه معاني مباشرة تقريرية يجيش عبرها قليل أو كثير من الصخب، فالقيمة السياسية والاجتماعية تغلب فيها على القيم الجمالية الخالصة.

* * *

لقد توجهت الدعوة الجديدة الى ذات الفرد، وبالتالي أصبحت بعض الظاهرات موضع مراجعة إزاء موجبات العقيدة، مراجعة على صعيد وجدان الفرد وضميره فضلاً عن مؤثرات الجانب الاجتماعي العام.

ولم تحفظ لنا الأخبار إلا النزر اليسير من شعر يتناول موقف الفرد من العقيدة أو من فرائضها. ولدينا بيت ينسب الى شبل بن ورقاء الذي أدرك الاسلام، كما يقول الرواة، وأسلم إسلام سوء، وكان لا يصوم رمضان فقالت له ابنته ألا تصوم؟ فقال:

وتأمرني بالصوم لا در درها وفي القبر صوم يا تبال طويل

كما أننا لا نجد ما يشير الى الميسر والازلام، لأن الدواعي النفسية التي تدفع الى التماس الاحتمالي وترقب نتائجه قد تقاصرت وحل محلها يقين متكامل يحدد خطى المرء في معاشه ومعاده. وظلت هناك ظاهرة وجودية متأبية على الانصياع وبالتالي التلاشي والزوال، ألا وهي ظاهرة الخمرة.

ولعل ظاهرة الخمرة، في هذا المجال، من الظواهر التي يمكن أن تحظى باهتمام المرء والتفاته وهو يتابع إشكاليتها، على صعيد التعبير الأدبي، والمتمثلة في هذا الترجح بين الاقبال عليها أو الامتناع عنها بعد أن حرمت على المسلمين. وتطالعنا، في هذا المجال، أبيات منسوبة الى هذا الشاعر أو ذاك يعلن فيها عن ترك الخمرة، وتنسب لضرار بن الأزرد بن مرداس الأسدي أبيات أتى الرسول وأنشده إياها:

خلعت القداح وعزف القيان والخمر أشربها والثمالا
وكري المجبر في عمرة وجهدي على المشركين القتالا
وقالت جميلة بددتنا وطرّحت أهلك شتى شمالا

فيـــا رب لا أغبنـــن صفقــة فقد بعت أهلي ومالي بـدالا

ويقول عدي بن عمرو بن سويد بن زياد الطائي:

تركت الشعر واستبـدلت منـه إذا داعي صلاة الصبـح قـامـا
كتــاب اللــه ليس لــه شريــك وودعـت المدامـة والنـدامـى

ولكن الكثيرين ظلوا يتعاطونها، وبالتالي تعرض لموضوعها الشعراء من شاربيها لا على سبيل الحنين الى الماضي فحسب، بل بمحاولة إدخالها في سياق حياتهم وعصرهم، ولو بشيء من التحرج. لقد حرم الاسلام الخمرة ولم يتحرم عنها المسلمون جميعا، بل إن بعضهم أقام على احتسائها سراً وعلانية إلا أنها باتت تلج الى ضمائر مدمنيها بعقدة الذنب والخطيئة، بعد أن كان الجاهلي يحتسيها فلا يلقى من دون ذلك إلا بعض العذل لإسرافه بها وتهتكه فيها. فالدين الجديد جعل مادة الخمرة موضوعاً للجدل والنقاش يعلن فيها الشاعر موقفه منها ومن مبدأ اللهو وانتهاب اللذات. وتحفظ لنا كتب الأخبار بيتان منسوبان الى عبد الله بن الزبعرى، الشاعر القرشي، ويروى أنهما قيلا في الجاهلية:

أأترك شربهـــا صهبــاء صرفــا بمــا وعـــدوه مـــن عسل وخمر
حيــــــــاة ثم موت ثم حشر حــديــث خرافــة يــا أم عمرو

ومثل هذه المجاهرة في التشكك لم تعد مقبولة في الاسلام، ولكن الخمرة أو حب الخمرة كانت تدفع متعاطيها الى الجهر بما أورثه الدين من شعور بالاثم ومحاولة تجاوز هذا الشعور بالمجاهرة به أو تجسيده خارج النفس، وفي ذلك يقول أبو محجن الثقفي:

ألا فاسقني يا صاح خمراً فإنني بمـا أنزل الرحمن بـالخمر عـالم
وجـدلي بهـا صرفـا لازداد مـأثماً ففي شربهـا صرفـا تتم المـآثم
هي النـــار إلا أنني نلـت لــذة وقضيت أوطاري وإن لام لائم

ويقوله أيضاً:

إن كانت الخمر قد عزت وقد منعت — وحال من دونها الاسلام والحرج
فقد أباكرها ريا واشربها — صرفا وأطرب أحيانا فامتزج
وقد تقوم على رأسي مغنية — فيها إذا رفعت من صوتها غنج

فأبو محجن يعبر عن تجربة الخمرة ممثلاً واقع معاصريه، حيث التنازع مع النفس والدين والضمير، بحيث بدت سورتها الحسية باهتة خافتة، أما عبارته فعذبة الايقاع توافق تجربته الوجدانية اللطيفة.

ويقول أيضاً:

إذا مت فادفني الى جنب كرمة — تروي عظامي عند موتي عروقها
ولا تدفني في الفلاة فإنني — أخاف إذا ما مت ألا أذوقها
ليروى بخمر الحص لحمي فانني — أسير بها من بعدما قد أسوقها

وهناك حارثة بن بدر، وهو من فرسان تميم ووجوهها وساداتها الذي كان يفاخر بالمجاهرة بشربها، وكان شديد العارضة والمنافحة عن مذهبه كما كان يفعل الأعشى، وهو القائل:

إذا كنت ندماني فخذها واسقني — ودع عنك من رآك يكرع في الخمر
فإني امرؤ لا أشرب الخمر في الدجى — ولكنني أحسو النبيذ من التمر

ولكن امتداد حياته الى العصر الأموي واتخاذه الخمرة له مذهبا وموقفا من الحياة يجعلنا نؤثر عده في شعراء الخمرة الأمويين. ونجد الحطيئة، وهو على فراش الموت، يعمل المقابلة بين طعم الموت وطعم الراح فيقول:

لكل جديد لذة غير أنني — رأيت جديد الموت غير لذيذ
له خبطة في الحلق ليس بسكر — وليس بطعم يشتهى ونبيذ

ولكن بعضهم لم يكن يشعر بهذه الأزمة الوجدانية التي أوجدها التحريم، ومن القصص الطريف المعبر الذي يروى عن عمرو بن معد يكرب، الفارس المشهور، أن صديقه عيينة بن حصن نزل عليه زائراً في محلة زبيد بعد بناء الكوفة، وكان عيينة نديم شرابه في الجاهلية فوقف ينادي ببابه: «أي، أبا ثور، اخرج إلينا» فخرج إليه مؤتزراً مرحبا يقول: «أنعم صباحاً أبا مالك» فقال عيينة: «أوليس قد أبدلنا الله تعالى بهذا... السلام عليكم» فقال عمرو: «دعنا مما لا نعرف، إنزل فإن عندي كبشا سياحا...» فنزل، وعمد عمرو الى الكبش فذبحه وألقاه في قدر وطبخه حتى إذا نضج جاء بجفنه عظيمة فثرد فيها وأكفأ القدر عليها فقعدا أو أكلا... ثم قال لضيفه: «أتشرب اللبن أم ما كنا نتنادم عليه في الجاهلية؟» فقال عينية: «أوليس قد حرمها الله عز وجل علينا في الاسلام؟» فقال عمرو: «أنت أكبر سنا أم أنا؟» قال: «أنت» قال: «أفأنت أقدم إسلاما أم أنا؟» قال: «أنت» قال: «فإني قد قرأت ما بين دفتي الصحف فما وجدت لها تحريماً إلا أنه قال: «فهل أنتم منتهون؟ فقلنا: لا، فسكت وسكتنا.» فقال عينية: «أنت أكبر سنا وأقدم إسلاماً» فجلسا يتناشدان ويشربان ويتذكران أيام الجاهلية حتى أمسيا، فلما أراد عينية الانصراف قال عمرو: «لئن انصرف أبو مالك بغير عطاء، إنها لوصمة عار» فأمر له بناقة عظيمة وبأربعة آلاف درهم، ورفض عيينة المال وأخذ الناقة وانصرف عليها وهو ينشد:

جزيت أبا ثور جزاء كرامة ... فنعم الفتى المزوار والمتضيف
قريت فأكرمت القرى وأفدتنا ... تحية علم لم تكن قط تعرف
وقلت: حلال أن ندير مدامة ... كلون انعقاد البرق والليل مسدف
وقدمت فيها حجة عربية ... ترد الى الانصاف من ليس نصف

وأنت لنا والله ذي العرش ،قدوة ... إذا صدنا عن شربها المتكلف
يقول أبو ثور: أحـل حرامهـا ... وقول أبي ثور أسد وأعرف

وتروي كتب الأخبار أن عمر بن الخطاب أمر بطبخ الأنبذة حتى يذهب ثلثاها حينما بلغه وقوع بعض الجند في الخمر، وقد روى بعض المؤرخين ارتباط ذلك بما ابتلي به المسلمون من الطاعون، فقال ذو الكلاح في رثاء الخمر:

ألم تر أن الدهر يعثر بالفتى ... وليس على صرف المنون بقادر
صبرت ولم أجزع وقد مات أخوتي ... وليس على الصهباء يوما بصابر
رماها أمير المؤمنين بحتفها ... فخلانها يبكون حول المعاصر

وأثرت الأجواء الجديدة في كثير من العرب، وفتنت نفراً منهم فعكفوا على الخمر وشهود مجالس الطرب والغناء واللهو يغنيهم الدهاقين والمسمعات الأجنبيات كما يصور ذلك النعمان بن عدي بن نظلة الذي ولي أعمال دست ميسان لعمر بن الخطاب فجرفته حياة اللهو، بقوله:

ألا هل أتى الحسناء أن حليلها ... بميسان يسقى من زجاج وحنتم
إذا شئت غنتني دهاقين قرية ... وصناجة تحثو على حرف ميسم
فإن كنت ندماني فبالأكبر اسقني ... ولا تسقني بالأصغر المتثلم
لعل أمير المؤمنين يسوؤه ... تنادمنا بالجوسق المتهدم

وبلغ الأمر عمر فقال: «وأيم الله... قد ساءني ذلك» وكتب إليه فعزله.

* * *

أما على صعيد الجنس، أو الحب والغزل، فقد كانت مؤثرات الوضع الجديد أبلغ من جانب وأخف وطأة من جانب آخر، فاستقرار

النظام الأبوي الذي أصبحت الدولة من مؤيداته وتقاصر دور المرأة في الحياة العامة وما فرض عليها من حجاب ولزوم بيتها، وامتناع الغزو والسبي ووجود ضوابط للعلاقات الزوجية، جعل شاعراً مثل فضالة بن عمير الليثي يعبر بتجربة شخصية عن هذا التبدل إذ يقول: «فرجعت الى أهلي فمررت بامرأة كنت أتحدث إليها فقالت: هلم، فقلت: لا» وانبعث فضالة يقول:

قالت: هلم الى الحديث فقلت: لا   يـأبـى عليـك اللـه والاسلام
لو مـا رأيـت محـمـداً وقبيلـه   بـالفتـح يوم تكسر الأصنـام
لرأيت دين اللـه أضحى بيننـا   والشرك يغشى وجهـه الاظـلام

ويمكننا أن نضيف الى ذلك ما طرأ من تبدل في مفهوم الحياة والنظرة إليها، بالقياس الى ما كانت عليه نظرة الجاهلي الى المرأة، إذ كانت حساسية الشاعر الجاهلي نحو المرأة حساسية إفراط وهياج تمزج دائماً بين غبطة الحضور وحسرة الغياب، بين ما تقبض عليه وما هو قبض الريح. ومن خلال ما كان يتمتع به الجاهلي من حرية جنسية لا تقيدها ضوابط ملزمة آسرة، ومن خلال النزعة المقابلة المتمثلة في شيء من الحب العذري الذي يعبر عن الظمأ الأبدي وحنين الروح الى الجسد. وتمثل لنا هذه الحساسية الشعرية، على صعيد الحب، جدلاً بين اللذة والألم، بين التخلي والتملك، بين الغبطة والحسرة، فلحظات هيامهم ولقـائهم لا تجري في زمـن متصـل أو متواصـل بـل تتجزأ قـافزة كالفراشات.

وفي تبدل الحياة والنظرة إليها ما يجعل الصورة النوعية تبدأ في افتقاد الروح التي أملتها، إذ أصبحت الحياة في مجتمع منظم تحول دون هذه الاندفاعات أو الارتكاسات، وأصبح للوجود معنى يرافق الانسان

في حياته ويمد له بعد مماته، وأصبحت المجاهرة بالحب الجسدي أو الحسي مما يجافي الحياء العام. ولكن ذلك لم يمنع من المضي في شيء من الغزل أو التشبيب التقليدي، وهذا لا يعبر عن شيء سوى تعبيره عن إستمرار تقاليد مدرسة أدبية. ولكن الحب صنو الحياة فما من شيء يوقف التعبير عنه وإنما يخضع هذا التعبير لملاءمات الحياة نفسها، إذ عندما استجدت ظروف، انطلق التعبير في موضوع وحلة جديدين، متمثلاً في شعر الحب المندمج في الشعر التأملي الحزين الناشيء عن حركات الهجرة الكبيرة التي رافقت الفتوحات وأعقبتها، فأين نأي الحبيبة في الجزيرة العربية من هذه الرحلة الطويلة الواقعية والنفسية؟ وكان من شأن ذلك أن يمهد السبيل لشعر في الحب يمكن أن يماثل، بمقدار، شعر الفرسان في القرون الوسطى. ولكن هذه المرحلة تظل مرحلة انتقالية عابرة توطيء لوثبة جديدة في هذا المضمار. ونجد لدى حميد بن ثور الهلالي قصيدة غزلية كأنها بواكير ما سيصير إليه الشعر في العصر الأموي:

أرى بصري قد رابني بعد حدة ... وحسبك داء أن تصح وتسلما

الى آن يقول:

وقولا لها ما تأمرين بصاحب ... لنا قد تركت القلب منه متيما
أبيني لنا إنا رحلنا مطينا ... إليك وما نرجوه إلا توهما
فجاءا فلما يقضيا لي حاجة ... إلي ولما يبرما الأمر مبرما
ألا هل صدى أم الوليد مكلم ... صداي إذا ما كنت رمساً وأعظما

وله في قصيدة أخرى:

إذا نادى قرينته حمام ... جرى لصبابتي دمع سفوح
هفا لهديله مني إذا ما ... تفرد ساجعا قلب قريح

فقلت حمامة تدعو حماما   وكل الحب نزاع طموح

وثمة نفحة غزلية تبرز ذاتية لها وضعها الخاص نجدها لدى الشاعر سحيم عبد بني الحسحاس، وكان عبداً أسود قتل بسبب تغزله الشديد بنساء قومه. ولئن كانت هذه الطبقة من الناس قد تحسنت أوضاعها من الوجهة العامة، ففي مجال العلاقات الاجتماعية الانسانية ظل لغلبة التقليد ما يذكر هذه الطبقة بدونية وضعها، وسحيم هو القائل بما يذكرنا بشعر عنترة:

أشعار عبد بني الحسحاس قمن له   عند الفخار مقام الأصل والورق
إن كنت عبداً فنفسي حرة كرما   أو أسود اللون إني أبيض الخلق

وبما أن كوامن النفس، في مجال الحب أو لقاء الآخر، تنطلق متفجرة متجاوزة الأطر الاجتماعية، فلم يحفل الشاعر بما يسمى وازعاً اجتماعياً، لا سيما وأنه لم ينتفع ببواعثه، لسواد لونه وسبق عبوديته، فجاء غزله صريحاً مكشوفاً لا يشعر فيه بتعاطف المحبوب لأن ثمة حاجزاً اجتماعياً قائماً بينهما. يقول في إحدى قصائده:

فكم قد شققنا من رداء محبر   ومن برقع عن طفلة غير عانس
إذا شق برد شق بالبرد برقع   دواليك حتى كلنا غير لابس

ويقول في قصيدة أخرى:

توسدني كفا وتثني بمعصم   علي وتحوي رجلها من ورائيا
وهبت لنا ريح الشمال بقرة   ولا ثوب إلا بردها وردائيا
فما زال بردي طيبا من ثيابها   الى الحول حتى أنهج الثوب باليا

الى أن يقول:

أشارت بمدراها وقالت لتربها   أعبد بني الحسحاس يزجي القوافيا

رأت قتبا رثاً وسحق عباءة وأسود مما يملك الناس عاريا
يرجلن أقواماً ويتركن لمتي وذاك هوان ظاهر قد بداليا
فلو كنت ورداً لونه لعشقنني ولكن ربي شانني بسواديا

ويقول في قصيدة أخرى:

وجدتها يوماً وللصيد غرة تدقان مسكا مائلاً برقعاهما
بكت هذه وارفض مدمع هذه وأذريت دمعي من خلال بكاهما
تمنيت أن ألقاهما وتمنتا فلما التقينا استحيتا من مناهما

إنها صرخة نفس معذبة تقف أعراف وتقاليد في وجه فرديتها المتميزة، ولعل روحه المتأججة جعلته يحول الغزل صرخة تحد للمجتمع بالخروج على موجباته ويأس من تبديل الأمور، بالنسبة لطبقته، ولو دفع حياته ثمناً لذلك، أوليس هو القائل:

شدوا وثاق العبد لا يفلتكم إن الحياة من الممات قريب

* * *

أما أبواب الشعر التقليدية الأخرى من مديح وفخر ورثاء ووصف فقد حملت قدراً كبيراً من الاستمرارية وقدراً يسيراً من التطور. وثمة تطور في الموضوعات المدنية، ولو جزئياً، وظلت الفضائل الأساسية كشرف المحتد والنبل الذاتي والشجاعة والكرم والحلم هي ذاتها التي سنجدها في الفخر والمديح طوال العهد الذي نحن بصدده. ولعلنا نكتشف على نحو آخر، أو ربما بصورة اصطناعية، في تلك الحلقة من الموضوعات، نقطة انطلاق نحو ما سيكون عليه الشعر السياسي. فهل تطورت تلك الموضوعات، وبخاصة المدحية منها، من جراء ظهور الأخلاق الاسلامية؟ لا ريب في ذلك على ألا نبالغ فيه. ومن الممكن الاعتقاد، إجمالاً، بأن بعض شعراء هذه الحقبة استطابوا، تجاه

الشخصيات الجليلة، تمجيد ما يشبه الرجل الكامل الذي تتجلى فيه، مع احتفاظه ببعض الفضائل الأساسية التي يتصف بها السيد القبلي، صفات تعدل أو تحجب مظاهر القبلية السلفية. ولا ريب في أن استمرار التقليد في الفخر قد أضيف إليه فخر الشعراء بكونهم مؤمنين أو مقاتلين في سبيل الايمان، وقد لمسنا شيئاً من ذلك في شعر الفتوح، أما الرثاء فلا يزال كدأبه استمراراً للشعر، لما قبل الاسلام، وقلما نلمس أخلاقية الاسلام فيه. وثمة أشعار لا يمكن التأكد من كونها تمت بتأثير الأفكار الجديدة أو وضعت فيما بعد، وعلى أية حال يمكننا أن نلتمس مثالاً نموذجياً لشعر الرثاء قصيدة أبي ذؤيب الهذلي في رثاء ابنيه والتي يقول في مطلعها:

أمــن المنون وريبهــا تتوجــع والـدهر ليس بمعتب مـن يجزع

وسيتقاصر تباعاً رثاء الأخت لأخيها ورثاء الرجل لزوجته أما رثاء الأب لابنه فسيكون شائعاً كما ان استصراخ الثأر في حال رثاء ميت قتيل سيتضاءل أيضاً بقيام الدولة.

وينطبق رثاء الميت المسلم، تماماً، على سيد قبلي اشتهر بعطفه على الضعفاء والمحتاجين، كما أن عجز الشاعر المتأهل عن مقاومة دوافعه يفسر تأثير الاسلام الخفيف في موضوعات الرثاء. على أن بعض القصائد التي قيلت في شخصيات سياسية - إذا سلمنا بصحة نسبتها الى من نسبت إليهم - تعد جديداً في هذا الباب، ومن ذلك قصيدة للشماخ يرثي بها عمر بن الخطاب ويصف شخصيته التي أنيطت بها جلائل الأمور فقضت أموراً وتركت أشياء كامنة لم تكشف عنها، بل تركتها مغطاة. يقول فيها:

جزى الله خيراً من أمير وباركت يـدا اللـه في ذاك الأديم الممزق

فمن يسع أو يركب جناحي نعامة ليدرك ما قدمت بالأمس يسبق
قضيت أموراً ثم غادرت بعدها بوائـــج في أكمامهـــا لم تفتـــق

أما في مجال الوصف فتستمر التقاليد الشعرية التي تعبر عن الاتجاهات النفسية والمواقف العقلية في العالم العربي طوال هذا العهد، فلا يزال الشاعر حساساً بالاشكال والألوان وخصائص المخلوقات والأشياء. ولعل الشاعر في دراسته الموضوعات الوصفية - في الدور الذي نحن بصدده - قد كشف أكثر ما يمكن كشفه عن لا وعيه وعن شعوره بـ « الأنا ».

* * *

ويلاحظ أكثر مس باحث أن ما كان متوقعاً أن يحدث في تطور الشعر، في مباشرته التجربة الانسانية، على صعيديها الفكري والنفسي، لم يحدث. وعدم حدوثه لا يثير تعجبنا اليوم لما أسلفنا بيانه، لهذا لم تحتل الموضوعات الحكمية وذات الاستيحاء الديني - إذا استندنا الى النصوص - إلا مكاناً متواضعاً في إلهام الشعراء. ومما يثير الدهشة أيضا، الى جانب تلك الندرة، تلك الرتابة، أو بكلمة أوضح، ذلك الفقر التأملي في الموضوعات المعالجة، ولا بد أن يكون هذا الفقر التأملي انعكاساً لحالة حضارية، وبالتالي، لا يمكن أن يتبين في تلك النصوص ما يشبه شعراً ذاتياً ساطعاً من شعلة داخلية، ويمكننا تأمل المقطوعات التالية:

يقول حميد بن ثور بن حزن الهلالي:

أصبح قلبي من سليمى مقصدا إن خطـــأ منهـــا وان تعمـــدا
حـــتى أتيـــت المصطفـــى محمـــدا يتلو مـــن اللـــه كتـــابـــا مرشدا

ويقول النابغة الجعدي:

قالت أمامة كم عمرت زمانه ... وذبحت من عنز على الأوثان
ولقد شهدت عكاظ قبل محلها ... فيها وكنت أعد في الفتيان
والمنذرين محرق في ملكه ... وشهدت يوم هجائن النعمان

ولعلنا نجد عند ابن مقبل استبطانا لأثر العقيدة الجديدة في قوله:

وما الدهر إلا تارتان فمنهما ... أموت وأخرى أبتغي العيش أكدح
وكلتاهما قد خط لي في صحيفتي ... فلا العيش أهواه ولا الموت أروح

ولا ريب في أن الظاهرة القرآنية قد أسهمت في تعجيل سير عملية الموضوعات الحكمية والدينية، ولكن الاندماج المبدع لم يتحقق.

الفصل التاسع

تطور النثر في صدر الاسلام

يتفق جميع الباحثين على أن النثر في هذه الفترة كان له التقدم على الشعر بفضل القرآن الكريم وبفضل الدعوة الجديدة التي أملت نهجاً في الحياة يباين سابقه، وبفضل قيام الدولة وما تستدعيه إدارتها من لغة نثرية متطورة. وفي ذلك يقول سليمان البستاني في مقدمته لترجمة الياذة هوميروس:

«إذا ثبت أن لعكاظ ونظائرها فضلاً في تمحيص ألفاظ اللغة، فالفضل العظيم في استحيائها واستبقائها إنما هو للقرآن، فهو الذي أحكم تراكيبها وأبدع في تنسيق أساليبها وصعد بالبلاغة الى أوج مراقيها، بل هو الذي جمع جامعتها وهذب عبارتها. ولما ارتفع منار الدين الاسلامي كانت اللغة العربية تنتشر بانتشاره، على وتيرة واحدة في مشارق الأرض ومغاربها، ولا عبرة لما كان يعتور لغة العامة من الركنة واللكنة بمخالطة الأعاجم وبعد عهد ألجم الغفير من الجالية العربية بالانقطاع عن أصولها، فإن القرآن كان ولا يزال رائد الكتاب يرجعون إليه في مواضع الأشكال ويتمثلون عبارته ويتفقهون، فكان

من معجزة ضبط اللغة على أسلوب واحد منذ ثلاثة عشر قرناً، مع تفرق حفظتها وتشتت المتكلمين بها ».

ويقول مالك بن نبي: « ولقد كان حتماً على القرآن - إذا أراد أن يدخل في اللغة العربية فكرته الدينية ومفاهيمه التوحيدية - أن يتجاوز الحدود التقليدية للأدب الجاهلي. والحق أنه قد أحدث انقلاباً هائلاً في الأدب العربي بتغيير الأداة الفنية في التعبير، فهو، من ناحية، قد جعل الجملة المنظمة في موضع البيت الموزون. وجاء، من ناحية أخرى، بفكرة جديدة أدخل بها مفاهيم وموضوعات جديدة لكي يصل العقلية الجاهلية بتيار التوحيد. على أن هذه المفاهيم ليست مترجمة في آيات القرآن فحسب، بل ان القرآن قد هضمها وتمثلها ثم كيفها حتى تناسب العقلية العربية ».

لقد كان الشعر أسيرَ ذكراً وأعز جانبا في الجاهلية، ولكن الاتجاه الجديد في الكتابة، وبخاصة الصيغة الخلقية الناشئة عن التشريع، جعلت الاتجاه يمضي نحو النثر متمثلاً، في الدرجة الأولى، في الخطابة. وكانت بعض الخطب تمتح من القرآن الكريم مرجعة دعوته للجهاد والتضحية والايثار فكانت أبلغ من الشعر في حسن التمثل والتعبير والأداء.

وهكذا كان النثر أكثر استجابة، بحكم طبيعته، لأن من الأيسر أن تصاغ الأفكار الجديدة نثراً أقرب الى النثر الفني، بحيث يخاطب العقل بقدر ما يخاطب القلب، من خلال أعمال الكلام وإبراز المعنى. والناثر، على خلاف الشاعر، يستهدف الكشف عن شكل من الوقائع والقيم والحوادث والعوالم ويتناول أخلاقيات الانسان. وكشف هذا لا يأتي إلا بغرض التعبير، على خلاف الشعر الذي يكفيه قدر من

الانفعال ليفيض الخاطر بما يعبيء الانسان نحو أمر أو ضده.

ولا ريب في أن النثر، خلال هذه الفترة، استجمع عدته ليساوق في تقدمه المطرد تقدم الدولة ومؤسساتها، وكانت في قدرة الأجيال التي عاصرت الاسلام في تلك الحقبة أن تعي المصادر غير المتناهية لشكل يتوافق وعبقرية اللغة العربية.

لقد جنح النثر، في هذه الفترة، الى الحلول مكان الشعر في الكثير من المجالات التي لم يكن الشعر الأداة المناسبة أو الملائمة لها، وذلك بغية الوصول الى انطلاقة في الوضع الانساني العام، تحكمه العلاقة بين الذات والموضوع، بين الانسان والعالم، باعطاء التعبير شكلاً جديداً يتخذ من سابقه مجرد مواد للبناء. وهكذا، فإن الانسان «الجديد» لم يتمثل الانسان «القديم» وإنما أراد أن يتحدد بالقياس إليه، لكي يتمكن من إيجاد حقيقته الخاصة. إنها خطوة في التعبير تحاول التنائي عن عالم شبه ثابت يقوم وفق نظام ما، عالم محدد يبدو وكأنه نهائي، أو كأنه معروض لتأمل غريب عن فعل الزمن والتاريخ، يمتص الزمن في الوحدة التي تقوم على التكرار والدورة. وكان هذا الشكل من التعبير يستلهم المثل الجديدة والنثر والشعر السابقين فجاء على شكل خطاب موقع، كشريط مسجل تتعاقب فيه الوقفات، جامعاً، بمقدار، تكامل المعيار والكلمة، مزواجا بين الأفكار الجديدة والتعبير عنها، فكأن ثمة جماعة تترسخ بقوة الكلمة وحدها، لأنها سابقة للتنظيم المستقر المطرد، وكما لو أن صاحب الكلمة يرتقب من أفراد الجماعة أن يديروا في أنفسهم حديث الذات في مواجهة العالم بكل تعقيداته وبكل ما للأشياء من معاندة ومقاومة.

ولم يكن هذا التجديد، أو هذه البداية في التجديد، ثورة شكلية

فحسب، لأن هذه الجدة العميقة في الشكل كانت مشدودة الى توتر في الأعماق، لم يتحدد في شكل من القول أو الخطاب أو العلاقات الاجتماعية فحسب، وإنما أصبح أيضاً وسيلة تعبير نموذجية عن علاقات الأفراد ببعضهم وعلاقاتهم بالسلطة الجديدة وبالعالم الخارجي من حولهم. لقد حمل التعبير الجديد الذاتي والعام من خلال لحمة من الفصاحة تستغرق التقرير والجدل والمساجلة. وفي هذا المجال كان الأدب يتوافى مع السياسة والتوجيه العام ليخرج من هذا اللقاء نثر تشهد قوة تعبيره كسلاح في المعركة، معركة الفتوحات والبناء. وعن هذا الطريق أيضاً، بدا المجتمع وكأنه يتلمس علاقات وروابط غير علاقات الأمس وروابطه ومفاهيم ومنطلقات غير أمثالها بالأمس.

اللغة خير وسيلة للتعبير ابتدعها الانسان، وعن طريق التعبير الأدبي هذا كانت تلتمس الجدة في القول والفكر. وهكذا أصبح حسن استعمال الكلمة مسئولية كبيرة لا مجال فيها للتزويق والبهرج، وان يكن مروماً أن يحمل كل خطاب أو قول إنساني شيئاً من روح الشعر وتوثبه وإثارته لكوامن النفس بجانب مقتضيات العقل. وعندما كان يوفق في ذلك كان هذا النثر ينتزع من الأدب شيئاً من مكانه المتميز، لذلك أصبح كل تعبير قطعة بلاغية بجانب كونه نثراً سياسياً ومعالجة تربوية وأخلاقية وتثقيفية.

ولئن كان هذا النثر قد اقترن بحاجات الدولة الجديدة متمثلاً في المراسلة والنصائح والمواعظ والمعاهدات... الخ. فقد التصق بالخطابة ولازمها. ومن المعروف أن ظهور الخطابة إنما يكون في فترات سياسية بعينها، عندما لا تكون القوانين أو نظم المجتمع قد استكملت، وعندما لا يكون شكل الدولة قد استقر أو لم تكن أسسه قد أرسيت في النصوص وفي أعماق الحياة والنفوس. فالخطابة في مجتمع يتم فيه هذا

التحول الكبير، تحرك الرعية وتحرض فاعلياتها في مجال إقامة القواعد الجديدة.

إن الفن الخطابي أو الخطب المؤثرة، بما تحمله من تعليل وبراهين أو بما توجهه من عواطف، إنما يتبرر وجودها حيثما لم تقم بعد قوانين صارمة محكمة وبنى محددة ومسائل تجد حلها على صعيد المنطق وحده. وحيثما يكمن شيء من النظام في إرادة القادة التي ترافق تبدل القاعدة تباعاً، وحيثما يتلازم السلوك مع وضع متحول، فثمة تقوم سيادة الخطابة التي كانت تضع في متناول المستمعين ما يبصرهم بالحياة ويعبئهم في نسق أو آخر، حيث تكاد تنعدم الصحائف المكتوبة فضلاً عن ندرة من يحسنون القراءة والكتابة.

وقد عملت أسباب مختلفة في تكوين هذا النثر، بشقيه الخطابي والكتابي، تبعاً لتعقد أسباب الحياة وتعدد مسئوليات الدولة. وعلى الرغم من أن صلة الناس بالقديم لم تنقطع فإن النثر بدأ يتحرر من مؤثرات الماضي أكثر مما كان يتحرر الشعر، لأن هذا النثر ارتهن بتغيرات واسعة وعميقة لم تتح للشعر أو لم تتطلب منه.

ونجد، على سبيل المثال، في وصية أبي بكر الصديق، الملامح الأولى لهذا النثر المحكم الصالح لأغراض الحياة المتنامية، والمتسربل بحلة جمالية على قدر ما يتوخى من المعنى لتحريك العقل والنفس والمستعير من أدوات الأمس ما يوافق الحاجات الجديدة. وبذلك تكون اللغة العربية قد انطلقت لترافق الحياة في تطورها ولتكون رفيق الانسان العربي في مسيرته الحضارية. ونجد في هذه الوصية:

«أوصيكم بعشر فاحفظوها عني: لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة ولا تعقروا

نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة أو بقرة أو بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له».

ولئن كانت مثل هذه الوثائق قليلة فقد كانت الخطب التي انتهت إلينا أوفر مادة. ولئن كانت الخطبة في الجاهلية جملاً وعبارات لا رابط بينها تأخذ في الأكثر شكل حكم متنافرة يجمع الخطيب فيها خلاصة تجاربه في عبارات يسردها سرداً، فقد أصبحت للخطبة غاية واضحة، دينية أو سياسيّة أو حربية، تدعو لأن تترابط عبارتها ويتناسق بناؤها لأداء هذه الغايات. وأصبحت الخطبة موضع اهتمام وتحضير، ويقال إن عثمان بن عفان صعد المنبر ذات يوم فارتج عليه فقال:

«ما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن، سيجعل له بعد عسر يسراً وبعد عي بياناً، وأنتم الى إمام فعال أحوج منكم الى إمام قوال».

وما من ريب في أن صنعة النثر هذه بدأت تتقاضى متعاطيها العناية باختيار اللفظ وتحبيره وأن يحلى ببعض الصور البيانية. ونسوق في هذا المجال بعض النماذج للأدعية والخطب المنسوبة الى الخليفتين أبي بكر وعمر، ففي دعاء لأبي بكر:

«اللهم أنت أعلم بي من نفسي وأنا أعلم بنفسي منهم فاجعلني خيراً مما يحسبون واغفر لي برحمتك ما لا يعلمون ولا تؤاخذني بما يقولون».

وقال في بعض خطبه:

«إنكم على مهل من ورائه أجل فبادروا في مهل آجالكم قبل أن تنقطع آمالكم فتردكم الى سوء أعمالكم».

وفي خطبة له وجهها الى الأنصار:

« يا معشر الأنصار، إن شئتم أن تقولوا: إنا آوينا في ظلالنا وشاطرنا في أموالنا ونصرناكم بأنفسنا، لقلتم، وإن لكم من الفضل ما لا يحصيه العدد وإن طال به الأمد ».

ومن خطبة لعمر بن الخطاب:

« اقدعوا هذه النفوس عن شهواتها فإنها طلعة، وانكم ألا تقدعوها تنزل بكم الى شر غاية، إن هذا الحق ثقيل مريء وان الباطل خفيف وبيء، وترك الخطيئة خير من معالجة التوبة، ورب نظرة زرعت شهوة، وشهوة ساعة أورثت حزناً طويلاً ».

وكتب عمر الى ابنه عبد الله:

« أما بعد، فإن من اتقى الله وقاه ومن توكل عليه كفاه ومن شكر له زاده ومن أقر منه جزاه، فاجعل التقوى عماد قلبك وجلاء بصرك، فانه لا عمل لمن لا نية له ولا أجر له ولا خشية له، ولا جديد لمن لا خلق له ».

ومن دعائه: « أشكو الى الله ضعف الأمين وجبانة القوي ».

ومن قوله أيضاً: « لو أن الشكر والصبر بعيران ما باليت أيهما أركب ».

وإذا رجعنا الى « نهج البلاغة » لوجدنا نماذج وفيرة من هذا النثر الذي يقدم الدليل على هذا التزاوج بين الأسلوب والأفكار أو المتطلبات الجديدة. ونحن آخذون في حسباننا الاعتراضات التي أطلقت ولا تزال تطلق حول صحة نسبته الى الامام علي بن أبي طالب، وحتى أن بعضهم في حديثه عن النثر في تلك الفترة لا يأتي على ذكره البتة، ويبدي آخرون تشككهم في صحة نسبته اعتماداً على ما فيه من سجع

يقولون إن عمر كان ينكره ومعاوية كان يتجنبه، وبالتالي يبنون شكوكهم على أن السجع لم يكن معمولاً به في ذلك الحين... وهذا غلو ومجانبة للواقع. إن هذا الكتاب الذي انتهى إلينا قد يكون أصابه بعض التبديل أو التزيد فيه، ولكنه في مجمل ما انطوى عليه تعبير عن مرحلة زمنية وعن شخصية بعينها.

يقول الامام علي في معرض التنويه بالخلافة وكيف آلت الى من سبقه:

« فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى، أرى تراثي نهبا، حتى مضى الأول لسبيله فأدلى بها الى فلان بعده. فيا عجبا! بينا هو يستقيلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته ».

« ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما الى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار ».

ويقول في ملابسات مصرع عثمان بن عفان:

« لو أمرت به لكنت قاتلاً أو نهيت عنه لكنت ناصراً، غير أن من نصره لا يستطيع أن يقول: خذله من أنا خير منه ومن خذله لا يستطيع أن يقول: نصره من هو خير مني، وأنا جامع لكم أمره: استأثر فأساء الأثرة وجزعتم فأسأتم الجزع، ولله حكم في المستأثر والجازع ».

ويقول في معرض تبرير نفسه إزاء المعرضين به لعدم نصرته عثمان بن عفان:

« وانهم ليطلبون حقا هم تركوه ودما هم سفكوه، ولئن كنت شريكهم فيه فإن لهم نصيبهم منه، ولئن كانوا ولوه دوني فما التبعة إلا عندهم ».

وفي هذه النماذج نجد كيف أن النثر بدأ يجنح الى التعليل وأخذ ينحو نحو البراهين العقلية دونما إثارة مباشرة للعواطف. وفي النماذج التالية نجد أن النثر بدأ يمد رواقه على موضوعات كان أكثرها من اختصاص الشعر. قال علي لابنه محمد بن الحنفية لما أعطاه الراية يوم وقعة الجمل:

«تزول الجبال ولا تزل، تد في الأرض قدمك، ارم ببصرك أقصى القوم وغض بصرك واعلم أن النصر من عند الله».

ولما ظفر بأصحاب الجمل قال أحد أصحابه: وددت أن أخي كان شاهدنا، فقال له: أهوى أخيك معنا؟ فقال: نعم، قال: «فقد شهدنا في عسكرنا هذا أقوام في أصلاب الرجال وأرحام النساء سيرعف بهم الزمان ويقوى بهم الايمان».

ومن خطبة له لما بويع بالمدينة:

«ألا أن الخطايا خيل شمس حمل عليها أهلها وخلعت لجمها فتقحمت بهم في النار، ألا وان التقوى مطايا ذلل حمل عليها أهلها وأعطوا أزمتها فأورثتهم الجنة، حق وباطل ولكل أهل، فلئن أمر الباطل لقديما فعل، وان قل الحق فلربما ولعل».

ومن خطبة له:

«فإن الغاية أمامكم، وان وراءكم الساعة تحدوكم، تخففوا تلحقوا، فإنما تنتظر بأولكم آخركم».

وقال في ذم أهل البصرة:

«كنتم جند المرأة واتباع البهيمة، رغا فأجبتم وعقر فهربتم، أخلاقكم دقاق وعهدكم شقاق ودينكم نفاق وماؤكم زعاق، والمقيم بين أظهركم مرتهن

بذنبه والشاخص عنكم متدارك برحمة ربه ».

وقال للأشعث بن قيس، وهو على منبر الكوفة يخطب فمضى في بعض كلامه شيء اعترضه الأشعث فقال: يا أمير المؤمنين هذه عليك لا لك، فقال:

« وما يدريك ما علي مما لي؟ عليك لعنة الله ولعنة اللاعنين، حائك بن حائك ومنافق بن كافر، والله لقد أسرك الكفر مرة والاسلام أخرى فما فداك من واحدة منهما مالك ولا حسبك، وان امرأ دل على قومه السيف وساق إليهم الحتف لحري أن يمقته الأقرب ولا يأمنه الأبعد ».

وخرج حجر بن عدي وعمر بن الحمق يظهران البراءة من أهل الشام واللعن فأرسل إليهما: ان كفا عما يبلغني عنكما. فأتياه وقالا: ألسنا محقين؟ قال: بلى، ولكن كرهت لكم أن تكونوا لعانين شتامين، ولو وصفتم مساوىء أعمالهم لكان أصوب في القول وأبلغ في العذر ».

وقال في العصبية وما ينبغي أن يحل مكانها:

« فإن كان لا بد من العصبية فليكن تعصبكم لمكارم الخصال ومحامد الأفعال ومحامد الأمور التي تفاضلت فيها المجداء والنجداء من بيوتات العرب ويعاسيب القبائل بالأخلاق الرغيبة والأحلام العظيمة والأخطار الجليلة والآثار المحمودة، فتعصبوا لخلال الحمد من الحفظ للجوار والوفاء بالذمام والطاعة للبر والمعصية للكبر والأخذ بالفعل والكف عن البغي والاعظام للقتل والانصاف للخلق والكظم للغيظ واجتناب الفساد في الأرض ».

وقال للبرج بن مسهر الطائي وكان من شعراء الخوارج، وقد قال بحيث يسمعه علي: « لا حكم إلا لله »: « اسكت، قبحك الله يا أثرم،

فوالله لقد ظهر الحق فكنت ضئيلاً شخصك ضعيفاً صوتك، حتى إذا نفر الباطل نجمت نجوم قرن الماعز».

إننا إزاء شكل من النثر جديد، تجاوز الشكل السابق الذي كان السجع عنصراً حاسماً من عناصر تكوينه وقائماً بذاته، ولكن السجع لم يتوار كلية وإنما لم يعد يراد به أن يكون قوام النثر وإنما سبيله أن يجيء عفو الخاطر أو حلية يزان بها الكلم دون أن تقصد أو تنشد كأسلوب أو طريقة. يقول الجاحظ:

«كانت الخطباء تتكلم عند الخلفاء الراشدين فتكون في تلك الخطب أسجاع كثيرة».

ولئن كانت مثل هذه الأقوال أو الخطب لا تنطوي على سجع مطرد مقصود بذاته، فإنها تعتمد على فنون أخرى من الصقل والتجويد والوقفات التي تصدر عن سليقة تجمع بين البلاغة والبيان والتبيين.

وثمة سؤال يبتدر: هل يعتبر هذا النثر فنيا؟ وقبل أن نجيب على ذلك لا بد من تبيان ما الذي تعنيه هذه الكلمة. ومما لا ريب فيه أن الذين أوتوا المكنة في هذا النثر لم يكن غرضهم الفاعلية الأدبية كفاعلية متميزة. ولئن كان بعض الباحثين في التراث قد قصروا الصفة الأدبية أو الفنية لأثر من الآثار على الغاية التي يستهدفها الكاتب جرياً على ما أورده لانسون من «أن معالم الأثر الأدبي تبرز في الغاية التي أرادها صاحبه، والأثر الفني الذي تحدثه هو في جمال أو رشاقة المبنى، ويتألف الأدب من جميع الكتب التي لا تكشف عن معناها وتأثيرها إلا بعد تحليل بديعي للمبنى الذي صبت فيه»، فإن هذا التعريف على صحته لا يستوفي الظاهرة التي نحن بصددها، لأن

الفاعلية الأدبية، في ذلك الحين، لم تتفرد بنفسها وإنما اندمجت في حياة العرب في زمن كان فيه الفرد المتميز يجاري الشاعر أو الناثر المتخصص في تمكنه من ملكة البيان بحيث كانت السليقة الفنية تخلع جماليتها كفاعلية أدبية على أغراض أخرى من سياسية أو اجتماعية. لهذا فالنصوص التي استشهدنا بها لم توضع أصلاً لأغراض أدبية وإنما صيغت بشكل أدبي لأن مستلزمات الغاية من الكتابة قد اقتضت هذا الشكل الفني حتى ولو كان أصحابها لم يقصدوا اليه أو يتوخوه.

صحيح أنه لا يمكننا أن نسمي أديباً أو كاتباً من يتملكه مجرد الرغبة في قول أو كتابة شيء ما، وإنما يحتاج الأمر أن يقوله أو يكتبه بطريقة ما، لأن الاسلوب يعطي النثر الفني قيمته شريطة أن يأتي دون أن يلاحظ، لأن الاسلوب مزاج في الكتابة وعلامة شخصية. والموضوع يفترض الاسلوب ولكنه لا يملي شكلاً بعينه، والفكر يسبق الصياغة، فإذا تبدل الاسلوب فلأن وقائع الحياة ومتطلباتها تبدلت ولم يعد ينفع الاسلوب القديم في مواجهتها. ولهذه الأسباب كانت الخطوة التي خطاها النثر في صدر الاسلام كبيرة حقا، إذ أصبح أداة من أدوات بناء الحضارة والدولة مع بقاء النزعة الجمالية التي اعتاد قلب العربي أن يهتز لها.

ولئن كان ثمة خلاف حول اعتبار هذا النثر كتابة فنية، فمما لا خلاف فيه أن بعض عناصر الكتابة الفنية أو مقوماتها قد بدأت في الظهور.

* * *

في معرض حديثنا عن النثر في شقه الملازم للتطور الاجتماعي والسياسي - وهو ما وصلنا ترجيحاً على الشكل الذي قيل به أو كتب

في حينه - يجدر بنا ألا نغفل شكلاً آخر من النثر - وهو لم يصلنا إلا مكتوباً بعد عصره - عرفه العصر الجاهلي في القرنين السادس والسابع الميلاديين وفي امتداد القرن السابع الاسلامي. ومن الثابت أن الشعر لم يكن يمثل ثقافة العالم العربي كلها فقد نما الى جانبه أدب شفوي كان يساعده نمط الحياة.

ومهما تكن شهادة النصوص لدينا هزيلة فهي تتيح استحضار تنوع ردود العالم العربي في القرنين السادس والسابع للميلاد تجاه أسرار الطبيعة واللامنظورات والموت والخير والشر. وينكشف جزء من هذا الأدب في تطلع فضولي نحو عالم الأمس وعن نوع من الحرص الدافع الى الاجابة عن بعض الأسئلة الانسانية الكبيرة.

إن معرفتنا القصة الخرافية في العصر الجاهلي مجزأة ومشوهة الى حد يستحيل معه تقرير أهمية هذا النوع. ولعله من اللائق مع ذلك الاشارة الى الدور الذي قامت عليه هذه القصة في نمو الفكر العربي الاسلامي. ومن الممكن، كما يقول ريجيس بلاشير، بالتعميم عن طريق قصص سليمان والجن، الاستدلال على المكان الذي تشغله الخرافة في فكر تحملنا الظواهر فيه، فقط، على الاعتقاد بانتصار صفات غالبة أخرى. ويشير بلاشير، في هذا السياق، الى قصة الاسكندر التي خالطت منذ عهود قديمة وفي مقادير يصعب تحديدها مخيلات الناس في العالم العربي، وكذلك الأمر بالنسبة الى تبع، ويدور الموضوع الأساسي حول الملك الفاتح باني المدن والصروح الضخمة، وثمة قصة لقمان أو حكمة لقمان وقصة سبأ وملكتها بلقيس. وكانت القصص البطولية شأنها شأن كل عمل شعبي إبداعاً جماعياً مستمراً. كما أقبل سكان الحيرة على ملاحم رستم واسفنديار في أواخر القرن السادس.

وفضلاً عن ذلك كانت هناك قصص تعليليه أو أساطير تعليليه، يقصد بها التفسير أو التماس عبرة أخلاقية. وكل ذلك يترجم، إذا ما أخـذ إجمالاً عن نشاط فكري وجهد ساذج ورصين، في آن واحد لعقول كان يرهبها خوف الفراغ، وذلك بارضاء النفس بأي تفسير، هذا فضلاً عن قصص الحب وأيام العرب التي نّمى قصصها، الى حد ما، حنين حب التطلع التاريخي بوصفه رد فعل إزاء العقلية المولعة بالقصص الخرافي.

وكل ذلك يمكن اعتباره بداية شكل من الأدب القصصي وبواكير التأريخ.

الفصل العاشر

المجتمع والدولة في عهد الأمويين

طويت صفحة بمقتل الخليفة الرابع، علي بن أبي طالب، لتبرز صفحة أخرى كانت قد بدأت في بلاد الشام، في أخريات حياته، صفحة تخط فيها الدولة شرعتها، شرعة الدولة الكبيرة التي قامت على أساس من الدعوة الجديدة لتبني صرحاً دنيوياً منيفا ومتيعاً، ولتحسم، لصالح المفهوم الزمني في الدولة، إشكالية بدأت تطل في ظل الخليفتين الثالث والرابع. وبدأ يتكشف أن التعاليم الجديدة بدأت تتكيف في قالب خاص مما اضطرها أن تعمل على أسس ظلت، على الدوام، أبعد ما تكون عن المجانسة - بطبيعتها - والتزمت أن تنمو في تربة أخرجتها عن سبيلها السوي وحولتها عن طريقها القويم. واننا نشاهد هذا الكفاح الحتمي لهذا الوازع الجديد الداعي الى الوحدة في الشئون العالمية والمضاد لما ركب في البشرية من نزعات دنيوية.

كان سير الزمن أسرع مما ألف الناس في الحضارات القديمة، كان كعدّاء لا تلاحقه العيون والأنفاس. إنها قصة ظهور هذه الدولة وانطلاقتها المدهشة، تعثرها ومن ثم انهيارها، قصة شهاب أومض في

دنيا العرب ليعلن ميلاد الدولة العربية الحضرية التي أضاءت مشعل التقدم لتسلمه متقداً يدوم ضياؤه قروناً، مستمداً من تلك الشعلة الغامرة لآلاءها فيما بنت وأرست.

وتظل قصة هذه المأثرة - بما لها أو عليها - قصة مثيرة، نتأملها من خلال البعد الزمني الذي يفصلنا عنها، تمازج فيها أدوار الرجال البارزين بضرورات الواقع بالصيرورة التاريخية التي تصنع الناس ويصنعونها. فقد ظلت هذه الدولة في رفعة وصعود، وظلت تعطي العرب حكاماً طيلة قرن من الزمن تقريباً. ولا ريب في أن تباين التيارات واشتباك المصالح واختلاف الاتجاهات والآراء أدت الى تنوع الصور في أذهان الناس عن هذا العصر والى اختلافهم فيه وتباين أحكامهم عليه.

وعندما نقول الدولة، نعني ذروة البنى العلوية التي تحبو فاعليات الحياة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، الوحدة والشمول. وقد اتخذت هذه الدولة قاعدتها أو عاصمتها في بلد يعتبر مهداً من مهود الحضارات الانسانية، فكأنها بموقعها ومحيطها، استمرار لمسيرة حضارية طويلة. ومنذ ما قبل الميلاد بقرن كامل، هاجر إليها النبطيون من الجزيرة العربية وأخذت اللغة العربية تنتشر، رويداً رويداً، في ربوعها، وظلت صبغتها العربية تتكامل سبعة قرون كاملة قبل الفتح الاسلامي.

لقد وجدت هذه الدولة نفسها تجابه ما تجابهه كل دولة كبيرة، من مشاكل المجتمع الذي انبثقت عنه ومشاكل المجتمعات التي خضعت لحكمها، مع ما في تلك المجتمعات من تنوع وتعدد في التاريخ والحضارة والثقافة... وما يتقاضى ذلك كل دولة من حلول للمشاكل والحاجات

التائمة وما يلزمها من لحمة تشد بها هذه الأصقاع المتباعدة. وكان لا بد من عملية تمثل حضاري، تفاعل بين المأثور والجديد الطاريء من تلك المجتمعات، عملية تجاوز تتم من خلال جدل الصيرورة. ولم يكن في الإمكان مواجهة الوقائع المتبدلة إلا بحلول جديدة مبتكرة، يرفعها الواقع الى مستوى التقرير أو أن يستنبطها العقل في نشاطه الذاتي وتأمله المجرد.

لقد بدا النظام الاجتماعي في صدر الاسلام وكأنه متناسب مع الوقائع الاقتصادية أو بمعنى أوسع، المادية، وكانت الروح الدينية أو الوازع الديني يمنع أو يحاول أن يمنع الوسط المادي المتبدل بسرعة أن يطغى على النظام الاجتماعي الذي يفترض فيه أن يطبق بمرونة وبراعة، إذ طرأ على الوسط المادي - بسبب الفتوحات والانتقال الى مواطن الحضارة وتعدد أشكال الملكية ووفرتها - تبدل هائل لم يكن ثمة ما يماثله أو يعادله، وبذلك ظلت الأمور ضمن حدود العملية التوفيقية أو ضمن حدود التناسق النسبي بين الوسط الاجتماعي والشروط المادية المتبدلة.

وعلى الرغم من أن هذا التناغم كان يبدو، وكأنه وجد ليبقى، فقد طرأ في نهاية عهد الخليفة الثالث ما وضعه موضع الامتحان، لما كان من أحداث وخطوب، حتى إذا جاءت الدولة الأموية أصبح واضحاً أن هذه الدولة - على الرغم من الأسس التي قامت عليها - لم تعد ملتزمة تماماً بمنطلقات الدولة السابقة التي انبثقت عنها، وبالتالي، خلّت صورة تلك الدولة المكان لصورة أخرى تتلبس ما يحبوها تماثلاً ظاهرياً معها، في محاولة جاهدة مجهدة لإبقاء شيء من الأصل بعد إفراغه في محتوى وشكل جديدين.

ويلاحظ في هذا الصدد أن الدولة التيوقراطية التي كانت نقطة

البداية، في الدولة العربية الاسلامية، أخذت، لدى الممارسة العمليه، تتغير عنها، عندما كانت فكرة أو عندما كانت تمضي في خطواتها الأولى. وعلى هذا صار الطابع السياسي يزداد بروزا والطابع الديني يزداد تراجعا. ولكن، على المرء مع هذا ألا ينسى أبداً أن الدين والسياسة كانا قد امتزجا وسارا جنبا الى جنب، وكل ما في الأمر هو أنه بدأ تمييز في الممارسة، بين السياسة الدينية والسياسة الدنيوية، وبقي للتقوى، الى جانب ذلك، مكانها في القلوب. وهذه الظاهرة كانت شيئاً متميزاً في حياة العرب، ففي المسيحيه لم تكن الكنيسة دولة وإنما صارت ديناً لدولة، أما في الاسلام فسرعان ما تم قيام الدولة بجانب الدين أو من خلاله، فتمازجا. وتبعاً لذلك فقد أصبح الخليفة الرجل الدنيوي الذي يرعى ما للمجتمع من مصالح عامة، وله شيء من الصبغة التيوقراطية غير مستمدة من المجتمع وإرادة الرعية. ولكن الخلافة لا تعتمد على تفويض إلهي بل على إرادة الرعية أيضاً من خلال موافقة ما. والواقع أن هذين العنصرين: الصفة التيوقراطية وتأييد الرعية، كانا قائمين معا في الخلافة.

* * *

وعندما تقوم الدولة وتأخذ أبعادها، تطرح مشكلة السلطة وشكل ممارستها ومدى ما تقوم به من الهيمنة والسيطرة، فبجانب النفاذ الى المجتمع المدني والاشراف عليه - وهو في مثل هذه الدولة مذوب في المجتمع السياسي - تبرز سلطة الدولة السياسية بما تملكه من أدوات القسر. ولا تنزع السلطة عادة الى الانكماش أو الانطواء وإنما تنزع الى التوسع والامتداد، ومن يتولى السلطة يروم الاستزادة منها محاولاً استبعاد كل سلطة أخرى أو التقليل منها حتى تصبح سلطته هي

السلطة الوحيدة. وأيا كانت أسس السلطة في الدولة العربية - الاسلامية فقد جنحت، بعد فترتها الأولى، الى التملص من كل رقابة في محاولة لتصوير نفسها على أنها تصدر عن نظام علوي يستلزم من الرعية السمع والطاعة، الأمر الذي يتيح لها تركيز هذه السلطة والتوسع فيها. وقد عبر عبد الملك بن مروان عن هذا العنصر التيوقراطي للخلافة بقوله في خطبة ألقاها في الكوفة والتي وصفها البلاذري بقوله:

«معظم عليهم حق السلطان، وقال لهم: هو ظل الله على الأرض وحثهم على الطاعة والجماعة».

وقد لا تعلن الدولة أنها تجافي، في هذا المجال، مبررات قيامها الأولى، ولعلها تحاول الابقاء على قدر من التوازن، وفي هذه المحاولة تكمن نتائج اجتماعية وسياسية كبيرة. ولئن كان شكل ممارسة السلطة والسلطة المقابله قد اختلف قصدها، بسبب مقتل الخليفة الثالث واحداث الفتنة الكبرى وما أعقبها، فإن السرعة التي تم بموجبها الانتقال الى حكم سلالي يعتمد عصبية معينة كان له معناه أيضا، ولربما أعجلت فيه وجعلته متقبلاً، نسبياً، تلك الأحداث الدامية.

يقول هاميلتون جب وهارولد بوون في كتابهما «المجتمع الاسلامي والغرب»: «إن الملكية، كما هي، ليست سوى حل وسط ضعيف ما بين المثل الأعلى ونقائص البشر، ولا يبرر وجودها سوى أن الفوضى بديلها الأوحد. إن مسئولية الملوك لمن الشناعة بحيث يستحيل عليهم أن يحيوا حياة مستقيمة: فالجنة والسلطان لا يجتمعان أبداً، ولهذا وجب على الناس أن يوطنوا أنفسهم على تحمل الشر من جانب السلطان، فهو كالمطر الذي قد ينزل الهلاك والدمار بالقوافل والمدن والسفن، ولكنه في الوقت نفسه هو الحياة للأرض وأهلها، فستون عاماً

من الطغيان خير من ساعة فتنة ».

ويقول بدر الدين بن جماعة: « جور السلطان أربعين سنة خير من رعية مهملة ساعة واحدة ».

* * *

لقد تمت البيعة للخلفاء الراشدين بأشكال ثلاثة، وقد أوجز عمر بن الخطاب في التعبير عن اثنين منها عندما قيل له قبل موته: ألا تعهد؟ فقال: أأتحمل أمركم حيا وميتا؟ إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني وان أترك فقد ترك من هو خير مني، ثم أدخل شكلاً ثالثاً عندما تركها شورى في ستة كما هو معروف. وكان من المألوف، الذي استقر كقاعدة أساسية، هو أن بيعة أهل المدينة، عاصمة الدولة، من مهاجرين وأنصار، تلزم طاعتها بقية الأمصار. ولكن هذه العاصمة انتقلت أولاً الى الكوفة ثم انتقلت الى دمشق، وبما أن بيعة الأمصار تأتي عادة مؤيدة لما تم، فمعنى ذلك أن وسطاً جديداً أصبح يملك أمر التقرير، ولهذا الوسط الجديد تاريخه وطبيعة أهليه، لأن دمشق لم تستحدث كبقية المدن التي تم قيامها على أساس أحياء قبلية وإنما كانت مركزاً إدارياً يغلب عليه الطابع الآرامي العربي، فضلاً عن المؤثرات البيزنطية.

وقد تنبه أكثر من باحث الى حقيقة هذا الواقع أو ألمح إليه، ولعل المستشرق الألماني فلهاوزن كان من أوائل الذين تناولوا هذه الظاهرة، وهي ظاهرة هامة تدخل في التقدير عند تأمل قيام الدولة هذه والشكل الذي أخذته في ولاية بعينها وبين عرب هم عرب الشام. وقد كان لهذه الولاية مركز انفردت به لأن معظم العرب الذين كانوا يقطنونها لم يذهبوا إليها مهاجرين كغيرهم، وكان لهم، الى جانب ذلك،

تقاليد في الحكم غير تلك التي كانت لأهل الكوفة أو البصرة، وكانوا منذ زمن بعيد واقعين تحت التأثير البيزنطي، وكان قسم كبير منهم، قبل الاسلام، ضمن دولة أو إمارة الغساسنة، لذلك فقد كانوا أكثر من إخوانهم العرب الآخرين اعتيادا على النظام والطاعة، ولم تكن مظاهر الدولة المنظمة ولا روح الطاعة الحربية والسياسية معاني جديدة عليهم. وكانت لهم أسرة قديمة من الأمراء دانوا لها بالطاعة دهراً طويلاً ثم آل ما تعودوه من الطاعة الى معاوية باعتباره الوارث الشرعي لأسرتهم السابقة، ولم يكونوا بحاجة الى أن يلقنوا حقوق الدولة عليهم، إذ كانوا يعترفون بشرعية الرئاسة الانسانية القائمة ولم يمتحنوها بالرجوع الى مقاييس دينية والى المبادىء التي يجب أن تقوم عليها الحكومة التيوقراطية. ولم يكن من الممكن أن يصبح عرب الشام الذين أدمجوا في الدولة العربية، بعد الفتح، من المرتبة الثانية بعد العرب الذين دخلوها فاتحين، وذلك أن دخول عرب الشام في الاسلام جاء مبكراً، وكان لهم فيه نصيب من الاختيار، وإن يكن إسلامهم، في مجمل أمره، مجرد انضمام لراية العروبة المنتصرة. ولم يكن العرب في بلاد الشام يعيشون بمعزل عن السكان أو في معسكرات مخصصة لهم، بل كانت مواطنهم المدن القائمة وضواحيها مثل دمشق وحمص وقنسرين وغيرها.

لقد تولى إمارة دمشق وضواحيها يزيد بن أبي سفيان، فلما مات عام ٢١ هـ /٦٤٣م تولى عليها أخوه معاوية بن أبي سفيان من قبل عمر بن الخطاب، وكان من قبل يلي ولاية الأردن لعمر، وظل معاوية أميراً على دمشق عشرين عاماً قبل أن يصبح خليفة، وقبل أن تنتقل الخلافة الى بني أمية، فلما أصبح معاوية خليفة كانت دمشق كذلك عاصمة لخلافته، كما كانت من قبل عاصمة لولايته وظل فيها عشرين عاماً أخرى. يقول فلهاوزن:

«ويستطيع المرء أن يأسف من أن معاوية بدلاً من أنه صار خليفة، لم يقتصر على الشام فيؤسس هناك دولة وطنية ربما كانت أثبت دعائم من تلك الدولة العالمية التي لا تنتمي الى أمة معينة والتي انهار فيها سلطان العرب في المشرق، ويجوز أن خطرت له هذه الفكرة ولكنه أحس أن تنفيذها مستحيل».

ولعل وجه الاستحالة هو أن اقتران الدين بالدولة قد أسبغ عليها شيئاً من الصفة العالمية تتوافق وجوهر الدين الموجه الى جميع البشر، ولكن ذلك لا يعني أن هذه الدولة لم يكن لها هذا المنزع القومي.

وفي مثل تلك الظروف والملابسات طرحت مشكلة إختيار الخلفاء، ولم يكن مفهوم الحكم السلالي غريباً عن العرب، أو في القليل، عن الفئات المستنيرة منهم التي كانت تشدو شيئاً من الحضارة أو تخالط أبناءها، وكان ما حولهم يقدم لهم صورة واقعية عن الحكم السلالي. كما أن الخلافات والأحداث التي وقعت، دفعت الكثيرين الى التوجس خيفة من مغبتها، لا سيا وأن هذه الدولة المترامية الأطراف تحتاج لأمنها واستقرارها الى سلطة مستقرة، الأمر الذي حملها على أن تتقبل مفهوم الحكم السلالي كضرورة تمليها وحدة الجماعة وسلامة الدولة.

ولكن هذا المفهوم السلالي الوراثي كان يجافي، ضمنا وصراحة، ما وقر في النفوس وتأيد بالدعوة الاسلامية، إذ كانت الحياة القبلية في الجاهلية تنبو عنه ولا تحتمله، كما أنه لم يكن في هذه الدعوة ما يؤيده، حتى أن عمر بن الخطاب عندما اقترح عليه، إثر اعتداء أبي لؤلؤة عليه، أن يعهد بالخلافة الى ابنه عبد الله، رأى أن الأمر لا يحتمل اثنين من آل الخطاب وردها شورى بين المسلمين. وهكذا ذهب هذا المبدأ السلالي - الذي يسرت له الفتنة الكبرى وذيولها - بالمبدأ الثمين الذي اشربته القبائل العربية. ولكن المبدأ السلالي، بالمقابل، لم

يتمكن من أن يأخذ تمام شكله ومؤيداته، إذ كان يلزمه ايجاد قاعدة إرثية تقرر حكما وارث السلطة دونما حاجة الى عهد أو بيعة ولو أصبحا شكليين، وهذا ما لم يتم، وبذلك ظل هذا المبدأ متقلقلاً بين المبدأ الوراثي المقنن وبين المبدأ الوراثي المبطن أو المموه ببيعة تؤخذ مسبقا في حياة المورث. وهكذا دخل شكل رابع من البيعة، التي تؤخذ سلفاً، أي أن يأخذ الخليفة المنتصب البيعة على الناس لولي عهده بالخلافة، بأن يكون خليفة بعده، امضاء لعهده، كما فعل معاوية في أخذه البيعة لابنه يزيد.

إن معاوية بن أبي سفيان، بجعله الملك وراثياً، فضلاً عن اتخاذه بلاد الشام ركيزة المملكة الآخذة في التوسع الى ما وراء مصر في الغرب وإيران في الشرق، وقد ذهب أبعد بكثير مما نستطيع تسميته بالخط الأموي، فتحدد، منذئذ، ولمدة تقرب من ثمانين عاماً، الخط السياسي الذي التزمه، دون حيدة، أي خليفة أموي، كما وضع، منذئذ، ضمنياً وفي الصف الثاني، الحجاز والعراق وحتى مصر.

ويرى بلاشير أن «تشويم» أو «سرينة» الدولة الأموية، مع ما يثيره بشكل متواز من معارضات دينية أو عرقية تفرض، جزئياً، الصراعات التي كان على الخلفاء الأمويين مساندتها احتفاظاً بالسلطة وحماية الدولة، وهي تفسر الحركات المناصرة للشيعة في العراق، وتفسر عنف وانهيار الحركة المعادية للخلافة الأموية التي قادها في العراق والحجاز الزبيريان، عبد اللع ومصعب، بين سنتي ٦٢ هـ /٦٨١م و٧٣ هـ /٦٩٢ - ٦٩٣م، وتسوغ أخيراً الجهود الدائمة التي بذلها الأمويون لفرض حكام مخلصين على العراق، على ما اتصفوا به من كفاءة خلقية وعسكرية، ينشرون الأمن في تلك البلدان الحساسة التي يتوقف عليها خضوع فارس والقضاء على الحركات العرقية، والدينية

كافة، كحركة الخوارج، والقضاء على الغارات التي شنها قواد أسكرتهم انتصاراتهم كابن الأشعث ويزيد بن المهلب.

وما دام الشكل قد جار على المحتوى أو استفرغه فمن طبائع الأمور أن يطرأ على مفهوم الجماعة، فيما يتعلق بتمثيلها أو بما تملكه من سلطة مقابلة، ما يجانب مبدأ الشورى ليأخذ الحكم شكلاً أقرب الى حكومة القلة. فممثلو الجماعة، من خلال هذا المنظور، فئة متصورة بعينها تمثل الجماعة دون أن تصدر عنها صدوراً مباشراً حراً، تمثلها أسرة تستعين بعصبية تأخذ الدولة، من خلالها، شكلاً نوعياً خاصاً. ولا يذهب بناء الظن الى أن ما استقر، نتيجة العقيدة الجديدة، لم يعد له أثره، ولكن هذا الأثر اقتصر على ما رسخ في النفوس، دون أن يتجسد في الفعل، فظلت الممارسة والتطلع قيد عملية التوفيق بين مفهوم الدولة التيوقراطية والدولة الزمنية في ترجيح مستمر الى جانب الدولة الزمنية، ممارسة، والى الجانب الآخر أيديولوجية وشعاراً. واقتضى ذلك أن تكون لهذه الدولة الحاشية والغاشية، ليصبح ما تقتطعه من أرزاق الرعية أو تنفقه، أداة من أدوات احتياجاتها أو أداة من أدوات تنويل من تخصه أو تؤثره من أنصارها أو تحرمه لمناوئيها. واقتضى ذلك أن تخوض هذه الدولة حروباً داخلية، فضلاً عن حروبها الخارجية. وبدلاً من أن تكون حرباً على الخارج وسلاماً في الداخل راحت تمارس كليهما معا، واقتضاها استئثار حكامها بالسلطة أن تخوض «حروباً» كلامية تبريرية ودعائية.

* * *

والسؤال الذي يواجه كل باحث: هل كان ما حدث على صعيد السلطة وطبع بطابعه فترة كاملة، ضرورة تاريخية لا محيص عنها أم

كان ممكنا، من جملة ممكنات، تحقق بفعل عوامل ذاتية أو عوامل من الدرجة الثانية، فأعطى التاريخ العربي مساره المعروف حتى انهارت هذه الدولة وحلت مكانها الدولة العباسية؟ لا تمكن الاجابة بترجيح أحد الاحتمالين، وسبيلنا تحليل مميزات تلك الفترة لإلقاء بعض الضوء على الظاهرة التي تحققت وبالتالي استبعدت كل إمكان آخر أو أسقطته.

يقتضي قيام الدولة، التي تأخذ شكل امبراطورية، أن تحل بمؤسساتها مكان التنظيمات السابقة لها، بوصفها شكلاً مطوراً من أشكال الدولة التي تحكم مجتمعات مختلفة، وتحاول أن تنفذ الى بناها كافة لتتجسد تجسداً خارجياً عنها وحقيقة هذه الدولة، من خلال الملابسات التي طلعتها، تفترض أن تقوم سلطتها على رعية خلصت، أو هي في سبيلها الى الخلاص من ارتباطاتها القبلية، لتحل مكانها الارتباط المباشر بالدولة من خلال التجمعات المدنية، وأن يكون لها جيشها أو قواتها المسلحة وشرطتها المرتبطة بها بمعزل عن انتماءات أفرادها القبلية، وبذلك تنتفي سلطة القبيلة لتحل محلها سلطة جديدة تقوم على غير العناصر المسلحة التلقائية، وعلى غير الأواصر القبلية.

صحيح أن حفظ الأمن والنظام والسهر على القوانين كان واجباً شاقاً في السنوات الأولى لتأصل روح العداوة وتمكن الحياة القبلية والانصياع لسلطة شيوخ القبيلة. غير أنه، بعد الاستقرار في الأمصار، أخذت سلطات هؤلاء الشيوخ تتناقص وتضمر، إذ دخلت الدولة، من خلال ممثليها، عنصراً هاماً في الولاء والتقرب، فضلاً عما بدأ يستعين به الأمراء من موظفين وشرط، من غير العرب، الذين لم تكن لهم قبائل وكانوا يشعرون أن من مصلحتهم الالتفاف حول الأمير وإطاعته.

وقد أدرك عبدالله بن زياد واقع انتصار القبيلة لأفرادها، ولو أساءوا أو استغلوا مناصبهم فأخذ يستخدم الدهاقين وغير العرب لأنه كما قال: «كنت إذا استخدمت الرجل من العرب فكسر الخراج فأقدمت عليه أوغرت صدر عشيرته، أو أغرمته فحمنت على عطاء قومه، أضررت بهم، وان تركته تركت مال الله وأنا أعرف مكانه، فوجدت الدهاقين أبصر بالجباية وأوفى بالأمانة وأهون علي مطالبة».

ولا ريب في أن الدولة الأموية استقامت لها، من حيث الواقع، مثل هذه الإمكانات نتيجة لقيام المدن أو لوجودها أصلاً، وكانت قادرة، من حيث المبدأ، على تجييش الجيوش تحت راية الدولة وقوادها بمعزل عن القبائل والقادة القبليين التقليديين، وكثيراً ما تم ذلك فعلاً، فلماذا لم يطرد هذا المنهج ولماذا كانت الدولة ذات عصبية قبلية.

للباحثين تعليلاتهم المختلفة، وتأتي في مقدمتها طبيعة المجتمع العربي في ذلك الحين، وغلبة الحياة القبلية عليه. وهذه المشكلة التي حاول الاسلام تذليلها، بما دعا إليه من نبذ حياة البداوة وطلب العلم، وبما يسرته الفتوحات لسكان الجزيرة العربية من الانتقال الى مواطن الحضارة، لم تأخذ مداها في تلك الفترة القصيرة، كما أن انتقال العاصمة الى الكوفة أولاً والى دمشق ثانياً، حال دون تطور الأوضاع في الجزيرة العربية. وفضلاً عن ذلك فإن القبائل التي لم تبرح مكانها أو التي هاجرت الى مواطن جديدة، ظلت تحيا حياة فيها الكثير من آثار الماضي ومظاهره. وبذلك أصبح المجتمع يحمل ثقافة مزدوجة، أو ساد فيه تياران ثقافيان متناقضان، تيار الثقافة القبلية أو القبلية - الحضرية، وتيار الثقافة الحضرية القائمة على مفهوم حضاري.

ويرى بعض الباحثين أنه كان من الطبيعي أن ينتج هذا التركيب الاجتماعي القبلي وهذه الثقافة الجاهلية الراسخين، ضعف إيمان العرب

في هذه المرحلة التاريخية بمبدأ الأمة الواحدة وقلة وعيهم لفكرة الدولة. لذلك، بقيت كل قبيلة منها تستشعر كيانها ومصالحها ومنافع حلفائها وتحرص على أن تكون الرئاسة فيها والسيادة لها تشبثاً بالسلطة وحبا لما تجلبه من فوائد مادية ومعنوية. وينطوي هذا القول على جانب من الحقيقة وتمامها أن وهن الروابط التي تتجاوز القبيلة ما كان له أن يستمر لو لم يتعزز هذا الواقع بموقف سياسي يتمثل في موقف الخلفاء الأمويين - أي الدولة - من القبائل العربية، فقد استعانوا بها على شكل وحدات قبلية أو أحزاب سياسية لا على شكل شعب واحد. وكان الخليفة منهم إذا مال الى القبائل اليمنية أو المضرية أو القيسية، يقدمها ويغلّبها وينيط برجالها أهم الوظائف في معظم الولايات، فأدى هذا الاسلوب في معاملة القبائل والاعتماد عليها - بقصد أو بغير قصد - الى إحساس كل قبيلة بذاتها وسعيها للمحافظة على وجودها، كما زاد من تعصبها لنفسها ومنافستها لغيرها. كما كانت خلافات الحكام الأمويين واعتماد كل خليفة على حزب يسنده فيخصه أو يختص بالمنافع، مما قوى الروح القبلية القائمة وأشعرها بقيمة هذه العصبية وما يمكن أن تدره عليها.

وعلى الرغم من وجود المدن أو قيامها، فلم تستقم، كما أسلفنا، كوحدات متميزة من القبائل بسبب مفارقات تاريخية واجتماعية بين الفاتحين والسكان الأصليين وبين العرب أنفسهم الذين كانوا يبنون مدنهم على أساس الأخماس، كما تم ذلك في البصرة والكوفة وخراسان... مما كان يدعم بقاء الانقسام القبلي. وقد رجح أن التكتل في جوهره يرجع الى طغيان العصبية القبلية واحتدام المنافسة السياسية، وان الغاية منه كانت التسابق الى المناصب الادارية والطمع في النفوذ والسلطان والتصارع على المنافع المادية.

ولئن كان من المؤكد أن القبائل العربية، لعهد بني أمية، ازدوجت فيها النظم والقوانين، فمن ناحية تمسكت بالحياة الرعوية وحافظت على تقاليدها ومثلها ومن ناحية ثانية لم تنعزل عن سلطان الدولة ولم تنفصل عن قوانينها. ولئن كان من المؤكد أن الحياة المعيشة لعدد غير قليل من هذه القبائل لم تتغير كثيراً عما كان عليه أجدادها، وأن معظم القبائل التي نزحت الى الكوفة والبصرة ظلت تعتمد في حياتها على الرعي ببوادي هاتين المدينتين، وان تغلب كانت بدواً بالجزيرة لا حاضرة لها، فلا ينبغي لذلك أن يجعلنا نتجاوز تأثير البنى التحتية والفوقية، في هذه الدولة المترامية الأطراف، ومنها البنية السياسية المتمثلة في الدولة.

وعلى صعيد البنى التحتية أو الأساسية، لا بد لنا من وقفة قصيرة إذ أصبح هناك إمكان للدخول في دراسة علمية لهياكل التكوينات الاجتماعية في تلك الحقبة. ومن الثابت أن الشكل الغالب في معظم البلدان التي استقر فيها الحكم العربي أو الدولة العربية، كان ما يسمى « النمط الآسيوي للانتاج » مطعماً هنا وهناك ببواكير اقطاع شرقي مع وجود الرق لا كشكل من الانتاج وإنما كعنصر في الانتاج أحيانا وفي الخدمات الشخصية والمنزلية في أكثر الأحيان. ويمكن القول إن بعض أجزاء العالم العربي، لما قبل الاسلام، كان يتخللها شيء من هذا النظام في مراحله الأولى. ويرى بعض الباحثين، في هذا الصدد، أن المجتمع اليمني القديم لم يعرف الملكية الخاصة للأرض، مثله في ذلك مثل المجتمعات الشرقية التي تنطبق عليها خصائص أسلوب الانتاج الآسيوي، وإنما عرف فقط التملك الفردي أو حق التصرف (والتملك من خلال هذا المفهوم غير الملكية لأنه مؤقت) المرتبط بالملكية الجماعية، إذ كانت الأرض ملكاً للدولة تمنحها للجماعة (القبيلة) كما تقوم بجباية

الضرائب من جماهير المنتجين، وكذلك بعض المشروعات العمرانية ومنها مشاريع الري أو الحربية الدفاعية. وفي مواطن أخرى، كانت تنشأ، من خلال المجموعة الرعوية طبقة كانت تخفي، تحت شعار الأشكال الجماعية، تمييزاً اجتماعياً شديد التأكد في أخريات العصر الجاهلي، الأمر الذي يسبب حركة الاستحواذ الأسري والفردي للأرض.

ولم يكن ثمة شكل صاف للانتاج أو لعلاقات الانتاج لدى الفاتحين أو البلاد المفتوحة، وبالتالي، فإن الصلات المتداخلة بين الوظائف الاجتماعية المختلفة تجعل بعض التداخل أمراً لا يمكن تجنبه. ومن النادر أن يتطرق الشك في أن الحكومة أو الدولة، من حيث مظهرها الاداري، لم تكن مجرد مجموعة اجراءات شكلية تفرضها على الرعية إرادة الفاتح، ولكنها بناء عضوي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بكيان المجتمع وطبقة المحكومين وأفكارهم، وأنه كان يوجد تفاعل مستمر بين الحاكمين والمحكومين.

لم يكن عالم العرب والعالم الذي فتحوه بقابل لاعتماد الرق، لأسباب موضوعية وأيديولوجية، كما أن العرب الفاتحين لم يكونوا مؤهلين للانتقال الى شكل من الاقطاع التام، لأن مثل هذا الاقطاع، أو اقطاع التمليك، من شأنه أن يحطم الروابط القبلية، وكانت قوية، أو أن يشكل اقطاعا قبليا، وهذا غير ممكن عمليا لتوزع القبائل من خلال الفتوحات، كما أن من شأنه أن يتعارض مع فكرة الجماعة المطعمة بعالمية الدين ومن ثم شمولية ومركزية الدولة. لهذا كان شكل الانتاج في ولايات الدولة وطبيعة الدولة نفسها حادبين على استبقاء نمط الانتاج الآسيوي. ولا ينفي ذلك أن النزعة الاقطاعية في تملك الأرض كانت موجودة، وكانت تراود نفوس ذوي الثراء والسلطان الاستزادة

منها، ففي زمن الخليفة عثمان بن عفان اقتنى العرب الأراضي الواسعة وصاروا يدفعون عنها العشر بدل الخراج، مما كان له أثره في انقاص مداخيل الدولة، ثم فصل معاوية «الصوافي» عن بيت المال.

ومن الوهم أن يحاول المرء أن يجد في أحد التكوينات الاجتماعية المحددة، وفي فترة تاريخية معينة، نمطاً نقياً للانتاج، ففي كل تكوين اجتماعي توجد علاقات انتاج ذات طبيعة مختلفة والتي تتمفصل الواحدة منها في الأخرى. وان نمط الانتاج السائد - أي الذي يرتب عملية الانتاج في شموليتها - لا يوجد في الواقع إلا على حالة موضوع مثالي.

إن التناقض الداخلي لنمط الانتاج الآسيوي هو تناقض الوحدة بين الهياكل المشتركة والهياكل الطبقية، وقد يكون أن النمط الآسيوي للانتاج يتطور بواسطة نمو تناقضه نحو مجتمعات طبقية تفقد فيها العلاقة المشتركة حقيقتها أكثر فأكثر نتيجة نمو الملكية الخاصة. وهذا الواقع كان يملي حقيقتين متعارضتين ولكنهما مجتمعتان اجتماع وحدة الاضداد، أولاهما قيام المدن كموائل حضارية تغدق عليها الأموال وتسكنها القلة المتميزة، سواء أكانت هذه المدن سابقة للفتوح أو لاحقة لها، وثانيتهما أن هذه المدن كانت تقوم على أساس من التنظيم القبلي - الاداري والسياسي - وهذا الشكل الفريد إنما كان وليد ظاهرة نوعية تجد تفسيرها في البنية التاريخية للفاتحين وأيديولوجيتهم.

وبما أن الحكومة، كل حكومة، تحتاج الى وسائط للوصول الى الرعية، من أجل تعبئة الجنود وجباية الضرائب وضبط الأمن وغرس روح الاعتياد والطاعة، فقد كانت العشيرة أصلح وسيط لأن تكون أساساً طبيعياً لذلك، وهكذا جعل التنظيم الاداري والعسكري والمالي

مطابقاً ومنسجماً مع التنظيم الاجتماعي المستند الى العشيرة.

ولئن كان تأثير الشروط الموضوعية وغلبة العوامل الاجتماعية والاقتصادية مما لا يمارى فيه فالاعتماد عليه وحده في التعليل قد يفضي الى تحليل مغلوط أو تفسير ناقص، لأن انطلاقة العرب لم تقم فقط على حتمية مثل هذه الأسس وإنما لعب العامل الأيديولوجي فيها الدور الأكبر. وبالتالي، لئن كانت الحياة القبلية تؤثر في شكل السلطة، فالسلطة تؤثر، بحكم تكوينها وسياستها في تضخيم الظاهرة القبلية أو تحجيمها، لأن الزمن، دون محرض خارجي، كان كفيلاً بتقليص آثارها.

لقد كان موقف الحكام الأمويين من الحياة القبلية أو الهياكل القبلية مزدوجا ومتناقضا، فالدولة تساهم في تحلل تلك الهياكل بايجادها طبقة من أبنائها مرتبطة بها، كما أن وجود جماعة لم تدخل في عطاء العشيرة يجعلها خارج سيطرتها فضلاً عن الذين اشتغلوا بالتجارة وهم مضطرون الى أن يقيموا، مع أقرانهم علاقات قد تكون أقوى من الروابط القبلية الأمر الذي يجعلهم يستقلون تدريجياً عن قبائلهم. ولكن الدولة، من جهة ثانية، بقيامها على العصبية، كانت تعمل على عرقلة سير العوامل المؤدية الى تحلل القبيلة، وبذلك ظلت القبيلة أهم وحدة في الحوادث والأزمات السياسية الكبرى، وذلك نظراً لكثرة عدد أفرادها وسهولة التعامل معها. ولربما جاز لنا التساؤل: هل كان حرص العرب على الأنساب، في هذه المرحلة، دليلاً على قوة الروح القبلية أم أن له علاقة بتنظيم العطاء على أساس القبيلة والتجمعات القبلية؟

إن شكل السلطة وما قامت عليه كرس في المجتمع العربي تسلسلاً في تراتب الأرستقراطية: الأمويين أولاً ومن بعدهم قريش ومن ثم العرب، وكانت دولة بني أمية تعتز بالعرب وترفع شأنهم ولا تنظر الى الموالي

نظرة رعاية أو تقدير. ولكن هذه الدولة لم تعمل شيئاً كبيراً في عملية الدمج القومي للشعب العربي، ولربما عملت العكس. لقد كانت القبائل في الجاهلية تقتتل على عيون الماء والأراضي الخصبة، ولم تكن ثمة دولة لتمنع ذلك الاقتتال، فلماذا يستمر الاقتتال مع أن رقعة الدولة كانت من الاتساع بحيث تستوعب كل راغب في أرض خصبة، وقد قامت الدولة، وهي حاضرة في كل مكان عندما تروم ذلك؟ ولماذا كانت القبائل التي تهاجر من الجزيرة مثل كلاب وعامر وسليم، والتي نزحت من نجد الى الشمال، تزاحم قبيلة كلب وغيرها من القبائل اليمنية في الشام كما تزاحم تغلب في مواطنها بين العراق والشام، وتثور بسبب ذلك الإحن والعداوات والدماء، مع أن هناك متسعاً للجميع في هذه الدولة الشاسعة المترامية الأطراف القليلة السكان؟ ولماذا يعود قانون الجوار والاستجارة ويجيزه بعض الولاة ويجرى علنا كأنه نظام مقرر؟ ولماذا يعود قانون الثأر الذي أعاد الى الوجود قانون الخلع والتبرؤ مع أن الدولة كانت قادرة على القضاء على مثل هذه السلبيات؟ ولماذا كانت القبائل تؤخذ بجرائر بعض أتباعها مع أنه لا تزر وازرة وزر أخرى؟ ولماذا صار العرب في أرض الشام والجزيرة والعراق وخراسان، في ظروفهم الجديدة، أشد قسوة فيما بينهم مما كانوا عليه في الجاهلية، فصاروا يقتلون بعضهم على نحو أوسع نطاقاً وأقل مبالاة؟ وكان هذا القتال بين القبائل يتم تحت سمع السلطة وبصرها وأحياناً بتحريض منها، وكان هذا العداء ينتقل حيثما انتقلت القبائل، حتى ما كان منها على تخوم الاعداء، مع أن العرب، في أخريات العصر الجاهلي، تهيأ لهم إحساس بتجاوز القبيلة في بعض المواقف المصيرية كما كان الأمر بالنسبة لوقعة ذي قار، مثلاً، فكيف تبدل الحال على الرغم من فكرة الجماعة التي تعني الوحدة والتضامن وما يستتبعه ذلك

من تأثير مضاد لتأثير النزعة القبلية؟، وحتى أن المدن بدلاً من أن تكون أداة جذب اجتماعي حضاري أصبحت في مناخها السياسي والعاطفي امتداداً للمواطن القبلية ولعصبية الدولة ومتفرعاتها.

وثمة تساؤل أخير، لماذا كانت الخصومة القبلية ضعيفة بين عرب أهل الشام؟ ألمستواهم الحضاري أم لوجود تجمع يمني كبير أم لأن بني أمية، بحكم حاجتهم الى أهل الشام كانوا يؤلفون بينهم لتثبيت دعائم الدولة؟ إذ كثيراً ما كان الحكم الأموي يخسر معظم الأمصار ثم ينهض بمؤازرة أهل الشام، وبالمقابل كان ماثلاً لأهل الشام أن لا بد لهم من أن يتضافروا مع الأسرة الحاكمة لكي يحافظوا على مركزهم، بينما كان اخوانهم في خراسان، والاعداء يحيطون بهم من كل جانب والخطر، من الداخل والخارج، يواجههم ويتهددهم، يستنزفون قواهم في صراعات دموية، مع أن حس الخطر الغريزي كان يدعوهم لتوحيد الصفوف وجمع الكلمة!

إنها ظاهرة اشكالية تميزت بها فترة حكم الأمويين، فهل نردها الى أسباب اجتماعية - اقتصادية فقط فنرى أن التاريخ كان مقدراً له أن يسير سيرته هذه، وبالتالي لم يكن الأمويون مخيرين فيما التمسوه وإنما كانوا مسوقين بهذه الحتمية، أو نحملهم، كأسرة، ما حصل وما أورثته عصبيتهم من نتائج؟

وفي تقديرنا أن التماس التعليل أو محاولته ينبغي أن ينطلق أولاً من جدلية الظاهرة العربية في حوافزها القومية وأيديولوجيتها الدينية وبالتالي التعارض بين حوافز الخصيصة القومية وحوافز الخصيصة العالمية، ومن ثم بين الدولة القومية أو الدولة العالمية، إذ أن كلاً منهما يلائمها شكل من الدولة تغلب عليه النزعة الزمنية أو التيوقراطية.

ومن خلال هذا العامل الأساسي تبرز عوامل من الدرجة الثانية تتعلق بواقع الشعب العربي وتاريخه وروحيته ومنحى ثقافته وتطلعه، وكلها عوامل أسبغت على الشكل الذي أخذته الدولة فرادة يستعصي تعليلها على القوانين العامة وحدها، نظراً لطبيعة الظاهرة العربية قبل الاسلام والتي أجمل وصفها ويلز في كتابه «تاريخ الانسانية» عندما قال:

«لقد كان الذهن العربي، قبل الاسلام ببضعة أجيال، متقداً بنار تسري تحت الرماد، فكان يخرج الشعر والشيء الكثير من الجدل الديني، وما لبث ذلك العقل، بتأثير ما أحرزه من النجاح القومي والعنصري، حتى تأجج في تألق لا يفوقه إلا ما كان للاغريق في أزهى عصورهم».

والواقع أن كل ما في تاريخنا، قبل الاسلام يشير بوضوح الى أن العربي، في ذروة تحسسه بما يجاوز القبيلة، كان يشعر بأنه ذو انتماء الى شعب ذي تطلع الى لقاء الحضارة وبناء الدولة وأن تكون له ذات إزاء الآخرين. وقد زاد الاسلام في إحساس العربي بخصوصيته وذاتيته وان يكن تجاوزها بما يحتمله من دعوة عالمية إنسانية شأن كل دين توحيدي. ولدينا العديد من الأدلة على الشعور بهذه الخصوصية القومية، ولعلها كانت من البلورة والوضوح بحيث أن أحداً لم يكن يجادل فيها والتي استمرت حتى في الدولة العباسية، والتي لم يضعف الاحساس بها أبداً وإنما كانت تعيش حالة من الكمون في الفترات التي كان فيها الحكم لغير العرب، أو في الفترات التي كان العرب فيها يتعرضون، بوصفهم مسلمين، لتهديد خارجي.

لقد حاولت دولة الخلفاء الراشدين أن توفق بين المنحيين، ولكن تلك الفترة كانت من القصر وجسامة الأحداث بحيث أن القائمين بالأمر

لم يواجهوا هذه الظاهرة بكل أبعادها ونتائجها المحتملة أو المتوقعة. وقد رأينا، في مواقف معينة لعمر بن الخطاب، ما يترجم عن إحساس مبكر بذلك، فكأنه كان يرى بين قيام العرب بدولتهم وبين دولة متعددة الأعراق يكونون فيها العنصر الحاكم، فرقا. ففي الأولى تتوافق التطلعات القومية والمثل الدينية - وهو ما أقر مبدئيا في المجتمع العربي - أما إذا تجاوزت الدولة حدودها القومية فقد يرضي ذلك الطموح القومي وقد يؤمن حماية بعض مناطق الحدود، ولكنه سيواجه الحقيقة العالمية المساواتية في الدين، فما هو مكان العرب عندئذ؟ هل يمكن أن يتجاوز حيزاً محدوداً إزاء أصقاع شاسعة ذات كثافات سكانية كبيرة وحضارات وثقافات متقدمة؟

ولعل معاوية، وهو ابن قبيلة لها علاقاتها ومصالحها في بلاد الشام، شعر وكأنه في محيطه وجوه الملائم عندما أسند إليه عمر أولاً ولاية الأردن ومن ثم ولاية الشام، ولعله فكر في أن يقيم «دولة قومية» كما قدر فلهاوزن، ولكن هذا الممكن تم تجاوزه إذ قامت الامبراطورية فعلاً، في ظل مفهوم الدولة التيوقراطية، فحاول التوفيق، من خلال الظروف التي وجد فيها، فغلب لديه مفهوم الدولة ذات العصبية العربية، وان يكن استبقى الشكل أو الشعار التيوقراطي. وقد عززت هذا الاتجاه وأوجدت له قاعدة اقتصادية طبيعية المجتمعات التي بسط العرب عليها سيادتهم والتي كان ينظمها «نمط الانتاج الآسيوي» حيث يمارس الانتاج الزراعي - وهو الثروة الأساسية للمجتمع - السكان غير العرب، بينما كان العربي يفيد من وضعه الخاص فيما يصيبه من الفتوحات وما يرد عليه من الخراج والجزية والمكوس.

لهذا، كان مقدراً أن تكون الدولة الأموية، كما وصفها الجاحظ ببصيرة نافذة وتعبير خصب، «عربية أعرابية». وكلمة الجاحظ لا

يمكن أن تفهم إلا من الوجهة السياسية، أما الاقبال على الحضارة وتمثلها وإسباغ الطابع العربي عليها، فما من أحد يغمط الأمويين دورهم وحسهم الحضاري الرائد ومنجزاتهم الحضارية.

ولكن هذه العصبية لم تكن دائماً عصبية كل العرب وانما عصبية قبيلة منهم أو فئة منهم، فما هي هذه العصبية وما هي مقوماتها، وما هي نقاط القوة والضعف فيها؟ وهل هي العصبية القبلية لما قبل الاسلام أما انها شكل نوعي جديد يظهر من خلال بناء الدولة؟ هذا ما يقوم عليه السؤال أو التساؤل وهذا ما طبع بطابعه دولة مزدهرة نشطة وانعكس في فاعليات المجتمع وتجلياته الفكرية والأدبية. وقد كان لمفكر عربي، في القرن الرابع عشر، من نفاذ البصيرة وإعمال المقارنة، ما نبهنا الى مثل هذه الظواهر التي يمكن للبحث اليوم أن يمضي في تحليلها والوقوف على طبيعتها ومقوماتها، وكان هذا المفكر هو ابن خلدون كما كان من أبرز الباحثين في استجلاء هذه الناحية من فكر ابن خلدون، الباحث ايف لاكوست.

* * *

كان ابن خلدون يتأمل واقع المغرب العربي في أيامه ويحاول أن يجد له تفسيراً، من خلال التاريخ العربي، عندما تحدث عن مفهوم «العصبية». وقد رأى أن القبيلة لا تستطيع بالفعل الاستيلاء على دولة ثم الاحتفاظ بها إلا إذا كانت تتمتع بخصائص اجتماعية وسياسية أطلق عليها ابن خلدون اسم «العصبية». ولكن هذه العصبية، وهي القوة التي تسمح لقبيلة ببناء دولة لا يمكنها أن توجد إلا في إطار العمران اليدوي، غير أن الاستيلاء على السلطة يستدعي قيام الملك، ويحدد، بالتالي، قيام العمران الحضري، بفضل الموارد المقتطعة من السكان المحكومين، ويفضي ذلك الى تضاؤل أو زوال هذه العصبية

وبالتالي الى إضعاف الدولة. لقد كان المفهوم السياسي الأساسي للعصبية حقاً محور مفاهيم ابن خلدون. وثمة تعاريف كثيرة حديثة لهذه العصبية، ولعل أوجزها وأشملها التعريف القائل بأنها «القوة المحركة لصيرورة الدولة». والواقع أن كلمة «العصبية» تنطوي على خليط معقد من عوامل ذات طبيعية متباينة جداً، وهي تعني واقعاً اجتماعياً وسياسياً معقداً جداً، ولكن نتائجه النفسية هامة أيضاً. والعصبية هذه ليست «مساواتية» وإنما تتضمن تسلسلاً رتبياً، من شروطه العمل القيادي لرئيس تدعمه عائلته وأعوانه، فالعصبية ليست حالة وانما سياسة. ويقول ابن خلدون في هذا الصدد:

«فالتغلب الملكي غاية العصبية. ثم أن القبيل الواحد وان كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها. ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرياسة لأهلها».

إن هذا المقطع الكبير الأهمية يعارض، بوضوح كلي، القبيلة المساواتية، التي لا يملك رئيسها سوى قوة خلقية بـ «القبيلة المتميزة بالعصبية»، وهي القبيلة التي تمكن رئيسها من ترويضها. والقبيلة التي لم تعد «مساواتية» هي وحدها القبيلة العصبية التي تشكل قوة سياسية قابلة لجعل رئيسها على رأس الدولة. إن التضامن القائم على روابط الدم ليس العصبية وإنما هو شرط لتمكين العصبية من أن تتطور، فالعصبية، بهذه المثابة، سلطة سياسية يمارسها رئيس ويمكن أن تقع بين القبائل ويمكن أن تقع بين المدن. فبأية وسيلة يبسط الرئيس سلطانه على قبيلته؟ يبسطه، بلا ريب، بما يؤمن له من مال عن طريق الضرائب أو التجارة أو الحروب التي تأتي بالغنائم. وبمقدار ما ينخفض

وضع الثروات الجماعية تزول المساواتية، من خلال بقائها في حيز النظرية، ويتحول المحاربون الأحرار، نظرياً، الى اتباع. وبواسطة هذه الثروة وما يمنحه من اقطاعات يتجمع حوله أعضاء أسرته كما يتجمع حوله جمهور من الاتباع الذين سيساعدونه في ترويض قبيلته والقبائل الأخرى.

ولكن، إذا كانت روابط الدم، داخل القبيلة المسيطرة، محرومة تماماً من نتائجها المساواتية القديمة، فهي ليست أقل ذيوعاً منها، وهذا، بمقدار ما تصبح شكلية محضة، ولا تصلح إلا لتغطية علاقات التبعية التي تحل محلها تدريجيا. ومن أجل تثبيت هذا التضامن، شكلاً على الأقل وفي إتجاه واحد، توضع القبيلة، بشكل دائم، في اتجاه معارض لفئات أخرى. وهكذا نجد الوحدة المقدسة، أمام توهم خطر مشترك، تتماسك في حماسة المعارك. وهكذا نجد، أيضاً، أن العصبية ليست التضامن الاجتماعي، بوجه عام، وإنما هي شكل دقيق جداً من أشكال التنظيم السياسي الذي يضع بتصرف الأرستقراطية القبلية قوى ديموقراطية عسكرية، فالرئيس يسيطر بالفعل على تابعين لم يدركوا بوضوح بعد تبعيتهم ولا انحسار المساواة القبلية، وبذلك تبدو العصبية خليطاً من علاقة تبعية وتضامن قبلي. وهكذا يتبين أن تشابك روابط الدم وعلاقات التبعية تشكل قوة سياسية وعسكرية بنوع خاص. ولا بد أن تحمل هذه العصبية نقاط ضعف كثيرة تفسر غياب سياسة طويلة المدى وواسعة النطاق. ولا تتقيد هذه الفوضى، في بعض المراحل، كما يفسر ابن خلدون، إلا تحت تأثير أيديولوجية دينية تنبع داخل هذه القبائل بوصف الدين، في ذلك الحين، التعبير الأيديولوجي الضروري لكل حركة سياسية كبرى، والدور نفسه يمكن أن تلعبه الفرق الدينية أيضاً.

ولكن العصبية التي تبلغ ذروتها لا تلبث أن تنحط ثم تزول، الأمر الذي يفضي الى انهيار الدولة المحتم، الدولة التي تكون قد شكلت قوتها الحقيقية، لأن التفاوت فيما تصيبه هذه الجماعة أو تلك يجعل الروابط مجرد وهم، كما تسمح الموارد، الموزعة أساساً بين بعض الأيدي، لأكثر الناس امتيازاً، أن يحيط نفسه بحاشية يتكاثر عدد أفرادها باستمرار، الأمر الذي يقلل، بالمقابل، من المصلحة في روابط الدم. كما أن شخصيات القبيلة الهامة، عندما يصبحون حكاما للمقاطعات ويتمركزون في المدن البعيدة عن العاصمة، يفقدون ذلك التماس اليومي الذي كان أحد أسباب تلاحمهم، كما أن المزايا المتفاوتة التي يصيبها كل منهم تجعل مصالحهم الشخصية ينفصل بعضها عن بعض، ويشيع فيما بينهم التحاسد والطمع في السلطة وحتى الطمع في الملك.

ولكن أحد الأسباب الرئيسية لانهيار العصبية إنما هو تصرف الملك بالذات، فبوصفه سيد الواقع لا سيد حقوق القبيلة، يجعله تسنمه العرش، نظرياً، متسلم السلطة بشكل مطلق. فهو يرغب في توحيد ومركزة دولة ليست، في الواقع، سوى مجموعة قبائل سائدة ومسودة. إنه رئيس قبيلة، ولكنه يرغب في إقامة سلالة حاكمة. وبينما يكون، في السابق، قد طور بنفسه العصبية، داخل قبيلته، واعتمد على روابط التضامن التي تضعها في خدمته، يأخذ في تدمير هذه البنية السياسية التي أصبحت عقبة هامة في وجه إقامة سلطة ملكية فعلية مطلقة. كما أن وجهاء القبيلة المنتفعين، بالفعل، من التضامن القبلي، يعتبرون الملك بمثابة واحد منهم، لذلك يرفضون الرضوخ لإرادته منذ أن يعلموا بأنه حصل على الملكية بفضلهم، ويأملون في الحصول على الحد الأقصى من الإفادة من واقع الأشياء هذا. وهكذا يصبح الملك، المحسود على سلطته، عرضة لمواجهة رفاقه القدامى المتزايدي المطامع في

الأموال والسلطة، وتصبح المعارضة بالغة داخل عائلة الملك نفسه، ويرفض أقرباؤه الرضوخ له ويطالبون باستمرار بمداخيل جديدة ويلعبون دور الطامعين بالعرش. لهذا، لا يلبث الملك أن يشرع في النضال ضد أقاربه وضد مساعديه القدامى، ويروح يبذل جهده في خلق حزب جديد له، وهكذا لا يعود يستطيع الانتفاع من التضامن القبلي القديم، الذي أصبح ينازعه في السلطة.

ومن شأن استمالة الانصار والمؤيدين أن تمتص قسماً كبيراً من موارد الدولة المالية، ويكون من تأثير الاقطاعات الموهوبة للأقارب والبارزين في الدولة وبعض رؤساء القبائل تشكيل فئة جديدة ذات مصالح، قد تظل على ولائها للسلطة وقد تفكر في المعارضة. ولكي يتكفل الملك أو الحاكم بتلبية النفقات المتزايدة يرفع الضرائب على الأراضي وعلى التجارة مما يئول الى تباطؤ الحياة الاقتصادية وجعل الضرائب أكثر ثقلاً، وبالتالي يؤدي الى تخفيض المدخول الممكن الحصول عليه من خلالها. والبؤس والنقمة اللذان يتبعان هذا الاعتصار يثيران اضطرابات يستفيد منها الطامعون في السلطة، كما أن المنافسات التي تظهر في البيت الحاكم الواحد تثير المصاعب والاضطرابات ضمن مجموعة الشعوب التي تسيطر عليها الدولة. ويمكن لهذه السلالة الحاكمة، التي بلغت هذا الحد من التدهور، أن تنهار تحت ضربات جهة ما، قبيلة مثلاً مزودة بعصبية قوية.

إن هذا التحليل الخلدوني لنمو الدولة وانحدارها لعلى أهمية كبيرة، فهو يتجه نحو العوامل الداخلية. إن ظهور الدولة، بفضل انتصار قبيلة، يتضمن تصدع بنيتها القبلية، وهذا التناقض الداخلي هو الذي يثير الوهن الوراثي. ومفهوم العصبية، إذن، مفهوم جدلي للغاية، وان

العصبية، وهي محرك صيرورة الدولة، قد تدمرت من خلال تحقيق الدولة.

* * *

لنضع هذا التحليل نصب أعيننا تاركين للوقائع أن تتحدث بنفسها موافقة لهذا التحليل أو مخالفة له. بيد أن بعض الحقائق الأساسية تتقاضانا الالماع إليها قبل المضي في استعراض الوقائع. وأولى هذه الحقائق هي أن الدولة الأموية، على الرغم من قيامها على عصبية أموية قرشية، كانت مضطرة بحكم اتساع الدولة وتعدد أعراقها وثقافاتها وحضاراتها، أن ترتهن هذه العصبية بعصبيات أخرى متممة تنطلق من تكتلات قبلية كبيرة، توازن بينها حينا وتميل الى هذا الجانب أو ذاك حيناً آخر، مع بقائها معتمدة على عصبيتها المهيمنة. وثانية هذه الحقائق أن هذه الدولة الآخذة في الاتساع كان لها من الموارد، على إختلاف أنواعها ما يمكنها من إرضاء الموالين لها وحتى خصومها. وثالثة هذه الحقائق أن هذه العصبية لم تكن تعمل داخلياً فحسب وإنما كانت عرضة لمواجهة عصبيات الشعوب التي حكمتها، وهي شعوب عرفت مفهوم الدولة وبالتالي القدرة على التكتل كشعب، الأمر الذي كان يجعل الدولة الأموية مضطرة، أمام الأخطار الداخلية والخارجية، أن تمد رواق هذه العصبية أحياناً، محاولة إدخال الشعب العربي أو أكثريته فيها. ورابعة هذه الحقائق أن هذه الدولة كانت تواجه خصوماً متعددين لم يكن بعضهم يواجهها على صعيد عصبية مقابلة وإنما كان يواجهها بمنحى سياسي وأيديولوجي يتجاوزها به، لهذا كانت مضطرة في مجال النظر والممارسة، أحياناً، أن تنسى أو تتناسى عصبيتها لتسوس الناس سياسة تذكرهم بالدولة التيوقراطية، أو تبرز اليهم بوجه دولة تهمها رعاية مصالح الجميع.

والحقيقة الخامسة هي أن الانطلاقة العربية الحضارية كانت طريقاً ذا اتجاه واحد، أي أن القائمين بالسلطة لا يمكنهم، حتى لو أرادوا، أن يعودوا بها الى الوراء. وكل ذلك يجعل هذه العصبية تسير في طريق مسدود، فلو لم تأتها ضربة من الخارج لكان لزاماً عليها أن تتطور من الداخل لأن ما كان يخرج من أحشائها، كان عامل نفي لها.

لم يكن كل ما جاءت به هذه الدولة جديداً كل الجدة، فالسنن الموروثة لم يطرأ عليها الكثير من التبديل وإنما تكيفت لتسير في اتجاه صيرورة الدولة. ولا تثريب على أحد إذا رغب عن التفسير الشائع وهو الذي يقول بأن الجاهلية شيء والاسلام شيء آخر، فقد يكون هذا صحيحاً من وجهة النظر الاعتقادية، ولكنه من وجهة النظر الاجتماعية مبالغة لا سند لها من الواقع التاريخي، فثمة جيل أو أجيال من الجاهلية دخلت في الاسلام وانتظمتها الدولة فما استطاعت أن تبرأ من عصبياتها الأولى. والجماعات في تطورها كصور الحياة الفردية، سواء بسواء، فيها سمات تدل على الطور القديم وسمات تشير الى الطور الجديد، ولا يمكن أن تنقرض صفة من صفاتها، إلا بانقراض الوظيفة الدافعة إليها. لهذا، احتفظ الخلفاء الأمويون والأمراء وأعضاء الأسر الحاكمة، عاطفياً، تجاه الواحات والسهوب، مهد السلالة الأموية، بروابط تؤكدها مآثر مشهورة. وثمة دوافع أكثر إلزاما تدعو الى عدم التخلي عنها. وكان الخلفاء والأمراء والحكام الموالون، وحتى الخصوم، يقيمون في الظروف الجديدة سياساتهم على تقاليد باقية ترجع بعيداً الى الحياة في شبه الجزيرة العربية. وحسبنا مثالاً على ذلك السياسة الأموية طوال العهد الذي نحن بصدده، فقد دأبت على ازدواجية عرب الجنوب أو القحطانيين والشماليين أو العدنانيين. وقد غيرت القبائل المذكورة أسماءها فصاروا يعرفون باليمنيين الذين يغطون، بوجه

خاص، بعض القبائل الكبيرة في السهوب الشامية، مثل جزام وكلب، كما عرفوا بالقينسيين الذين استوعبوا أواسط الجزيرة العربية، وكان الخلفاء الأمويون، تبعا لأهوائهم الشخصية والافادة من لعبة التوازن التي لا تخلو من خطر كبير، في اعتمادهم على اليمنيين تارة وعلى القيسيين تارة أخرى.

وكان لشخصية الخلفاء دور في إدارة هذه اللعبة بحيث لا تتمادى وطأتها فتؤدي الى ردود فعل يمكن أن تكون خطرة على الدولة واستقرارها. وقد استطاع معاوية بحلمه وطول أناته وكياسته أن يستميل أشياخ القبائل وأن يسكن من حدة العصبيات القبلية إقراراً للأمن وتوطيداً للنظام أولاً، ثم جمع كلمتهم على قبول الانتقال من البيعة المطلقة الى البيعة المقيدة في البيت الأموي ثانيا، وقد وفق في غايته باسترضاء القيسية مع الاعتماد على ولاء القبيلة اليمنية الكبيرة، كلب، التي تزوج بإحدى نسائها، وهي أم ولده يزيد.

وظلت القبائل القيسية هادئة، الى حد ما، أيام معاوية وابنه يزيد ولكنها انتهزت فرصة التقلقل في البيت السفياني فشقت الطاعة على معاوية بن يزيد، وكان حدثاً، حتى إذا استقرت الأمور لمروان بن الحكم الممثل لفرع آخر من فروع البيت الأموي، انضمت القبائل القيسية كلها إلى عبد الله بن الزبير المطالب بالخلافة.

وفي عام ٦٤ هـ/٦٨٣ م حارب بنو سليم وعامر وغطفان، وكلهم من قيس، تحت راية الضحاك الفهري الشيباني عند مرج راهط في غوطة دمشق، ودارت الدائرة على الزبيريين وتم النصر لمروان الذي كان معظم جيشه يتألف من بني كلب وغيرهم من القبائل اليمنية وربما قسم من قبيلة تغلب. وظلت القبائل القيسية تناصب الدولة الأموية العداء،

هنا وهناك، وجرت لها معارك جانبية مع قبيلتي كلب وتغلب المناصرتين للأمويين، ولم يرجعوا الى طاعة الخلافة الأموية إلا أيام عبد الملك بن مروان.

ورأى عبد الملك بن مروان، بثاقب فكره، أن الأمر لن يستتب له إلا إذا حفظ التوازن في الدولة بين التأييد والمعارضة، فاستدنى بعض زعماء القيسيين وكرمهم كما تزوج بقيسية أنجبت له فيمن أنجبت اثنين توليا الأمر بعده هما الوليد وسليمان. وكان الوليد بن عبد الملك قيسيا من قمة رأسه الى أخمص قدميه ولكنه لم يتورط في التحزب لهم الى حد يغضب بني كلب، وهم عصب الدولة وعمودها الفقري، أما سليمان بن عبد الملك فلم ينس التقاليد الأموية، فقد قرب يزيد بن المهلب الأزدي اليماني وكان يؤثر مصلحة الدولة على مصالح القبائل والأحزاب. وقد لعب الحجاج بن يوسف الثقفي، وهو رجل من القيسية، دوراً بارزاً في انجاح هذه السياسة بتحويله عمال الدولة الى موظفين تابعين لها وتوجيه القبائل الى الثغور توسيعاً لرقعة الدولة وتخلصاً من أذاهم في آن واحد.

أما عمر بن عبد العزيز فلم يقصر جهده على التوفيق بين مختلف القبائل والأحزاب فحسب، بل تعدى ذلك الى محاولة التسوية بين العرب والموالي، مما يساعد في ادماج القاهرين في المقهورين. أما يزيد بن عبد الملك فقد كان مرغما على أن يلقي بنفسه بين أحضان هذه العصبية التي لم تبرأ منها الدولة الأموية في يوم من أيامها فولى وجهه شطر القيسية طلباً لنصرتهم في محاربة بني المهلب الأزدي، ونتج عن ذلك أن جنحت الحكومة حتى أصبحت حزبية قيسية صارخة.

وجاء هشام بن عبد الملك، وكان حازماً فطناً، فأراد أن يفيد من

تجارب أسلافه، وبخاصة تجاريب أبيه في العمل على التوازن بين الأحزاب فوفق بمقدار، واستجاب لطلب عامله في مصر ونقل جماعة من بني سليم القيسيين إليها، تخفيفاً من وطأة هؤلاء الأعراب واتقاء لشغبهم. ولما مات هشام كانت الخلافة الأموية في أوجها فقد استمرت الفتوحات طوال حكمه على النهج القديم الشامل وامتدت في الغرب على الرغم من ثورة البربر العظيمة عام ١١٣ هـ / ٧٣٠ م، كما امتدت في الشرق واتسعت رقعة الامبراطورية في كلا الجانبين.

أما الوليد بن يزيد فقد ألقى بنفسه، غداة بويع بالخلافة، في أحضان الحزب القيسي، وكانت تسوطه دماء قيسية، فثارت المعارضة اليمانية وأفادت من شهرته بالمجون واستغلت خصوماته الشخصية حتى انتهى الأمر بقتله.

وكان مقتل الوليد بمثابة العلامة التي آذنت بسقوط الأمويين، وكأن هذه الأسرة الحاكمة قد انتحرت سياسياً، وكأن الايمان بحقها في الملك أو الخلافة قد ولى حتى في الشام، وذلك أن بلاد الشام كانت حجر الزاوية في النظام القائم، ولم تخرج عصبيتها اليمانية مرة واحدة على الدولة، فقد كان رجال قبيلة كلب، الذين كانوا حتى ذلك الحين، أخلص أولياء الدولة وكانوا هم الجيش الذي تعتد به الحكومة كما تعتد القبيلة برجالها، قد خرجوا على الولاء وانزلقوا الى الثورة على الخليفة.

وظنت المعارضة التي أفلحت في قتل الوليد بن يزيد أن الأمر قد استتب لها فجاءت بيزيد الناقص وبوأته الخلافة فآثرهم بحظوته وخصهم بالوظائف والأعطية واعتمد عليهم، وبخاصة بني كلب، فلما جاء مروان بن محمد ونادى بنفسه خليفة بعد مصرع ابني الوليد، لم يؤلف

بين الحزبين المتعارضين القيسي واليماني، توحيداً لصفوف الدولة وجمعاً لكلمتها على أعدائها المتكاثرين عليها والمتربصين بها، ولكنه آثر القيسية وبلغ من تقربه إليهم أن نقل قصبته الى حران بين منازلهم، وكانت هذه العصبية العمياء هي القاضية على الدولة الأموية في ذلك اليوم الحاسم عند الزاب الأكبر عام ١٣٢ هـ /٧٤٩م وهو الذي يعد من معالم التأريخ العربي الاسلامي.

ولعل الكثيرين من العرب وغير العرب كانوا يدركون لعبة الأمويين في اعتماد هذه العصبية القبلية أو تلك، الى حين، ومن ثم ضرب الواحدة بالأخرى. ويورد الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» ما قاله جامع عند خروجه من عند الحجاج، في السياق التالي:

«وشغل الحجاج ببعض الأمر وانسل جامع، فمر بين صفوف خيل الشام حتى جاوزهم الى خيل العراق، وكان الحجاج لا يخلطهم، فابصر كبكبة فيها جماعات كثيرة من بكر العراق وتميم العراق وأزد العراق وقيس العراق، فلما رأوه اشرأبوا إليه وبلغهم خروجه فقالوا له: ما عندك؟ دافع الله لنا عن نفسك، فقال: ويحكم! غموه بالخلع قبل أن يغمكم بالعدواة، ودعوا التعادي ما عاداكم فاذا ظفرتم به تراجعتم وتعاقبتم، أيها التميمي! هو أعدى لك من الأزدي، ويا أيها القيسي! هو أعدى لك من التغلبي، وهل ظفر بمن ناوأه منكم إلا بمن بقي معه منكم؟».

* * *

ولم تكن عصبية الدولة والعصبيات القبلية الفرعية تلعب دورها أو أدوارها في فراغ، وإنما كانت تتفاعل جدلياً مع طبيعة الدولة وتنظيمها وحاجاتها والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والفوارق الطبقية

والعرقية، متأثرة ومؤثرة في القوى النامية من خلال السياق الحضاري الذي كان المجتمع ينحو نحوه فتجاريه الدولة حينا وتؤوده حيناً آخر.

كانت هذه الدولة، بحكم عصبتها والعصبيات القبلية التي تتألفها وتستميلها أو تناوئها وتبعدها، وبحكم نمط الانتاج الغالب على معظم أصقاعها، تعتمد على طبقة أرستقراطية ليس لها حدود ولا شطآن، فهي باستمرار قيد التشكل والانحلال في آن واحد. وكانت الصفة الغالبة على هذه الأرستقراطية أنها كانت بيروقراطية وان الشكل المركزي في الحكم جعل من الوظيفة وسيلة مضمونة لامتلاك الثروات التي تنشأ عن الأرض والتجارة وموارد الدولة من ضرائبها، وعلى عكس ما هو معروف من أن السيطرة الاقتصادية هي التي تقود للاستحواز على تقاليد الحكم والنفوذ السياسي.

وهنا نلمس علة الادارة من مشخصاتها، فلما كان عمال أو موظفو الدولة أصلاً بحاجة الى التحقق الفعلي من رفاهية الرعية، ولما كانوا يفقدون بالتدريج ما يمكن أن يكون قد الهمهم من المثل الأخلاقية، في المراحل الأولى، فإن ميزاتهم ذاتها كانت تدفعهم، عن وعي أو بدون وعي، على اتباع وجهة نظر شرسة فيما يتعلق بمهامهم ومسئولياتهم، وبالتالي كان عالمهم ينقسم الى حكام ورعايا، وهؤلاء الأخيرون مهمتهم توفير حاجات الفئة الأولى.

وقد زاد في ذلك أن أغلب الخلفاء الأمويين كانوا محتاجين الى الأموال أشد الحاجة حتى لقد منحوا عمالهم كثيراً من الامتيازات اصطناعاً لهم وتأميناً لموارد ثابتة تصل إليهم، كانوا ينفقون منها على دورهم وقصورهم وحواشيهم وأعوانهم وشعرائهم، ومنها كانوا يجهزون الجيوش، كما يعتمدون عليها في استرضاء أنصارهم وإنهاء خصومهم.

وكان العمال يتباهون بإرهاق السكان فيقول زياد بن أبي سفيان: «دوخت العراق وجبيت برها وبحرها وغثها وسمينها وحملت إليك لبها وقشورها». وكان الحجاج من أقسى الولاة وأبطشهم بأهل العراق، ويذكر الطبري أنه لما كتب عمال الخراج الى الحجاج أن الخراج قد انكسر وأن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار كتب الى البصرة وغيرها أن كل من كان له أصل في قرية فليخرج إليها فرجع الناس فعسكروا وجعلوا يبكون ويقولون: وامحمداه! وجعلوا لا يدرون أين يذهبون، فأخذ قراء البصرة يخرجون إليهم مقنعين فيبكون معهم. وقدم ابن الأشعث، على بغتة، فاستنصر القراء أهل البصرة في قتال الحجاج مع ابن الأشعث. وقيل أنه لما أخرج الحجاج الموالي من حواضر الأمصار وأعادهم الى قراهم وبلدانهم، وقال للموالي: «أنتم علوج وعجم! وقراكم أولى بكم» ففرقهم وفض جمعهم وصيرهم كيف شاء ونقش على يد كل منهم اسم البلدة التي وجهه إليها.

ولم يقف الأمر عند فئة بعينها فقد عمت قسوة العمال، الذين كانوا يتولون جباية الصدقات، وانحرافهم وتشددهم في جمع الأموال، في العسر واليسر، بالطرق المشروعة وغير المشروعة، ففي الجزيرة العربية، مهد الاسلام وموطن القبائل العربية التي شاركت في نشر الدين الجديد، كان العمال يعنفون في تحصيل الصدقات ويسومون القبائل أنواع العذاب دون مراعاة لفقرها وبؤسها. وكان الأمر مقارباً أو مماثلاً في كل مكان تقريباً، وكتب الأخبار والأدب طافحة بالأمثلة والشواهد.

ولم تكن الدولة لتغفل عن مناسبة يمكن أن تزيد من خلالها مواردها وهيمنتها، ففي الفترة الممتدة بين سنة ٧٣ و٨١ هـ عمدت اللدولة الى إدخال تنظيمات جديدة ومنها تعريب الدواوين، وانقصت في اثنائها عيار العملة وزادت من هيمنتها على التنظيمات الادارية والمالية وقوي

إشرافها عليها، الأمر الذي استلزم زيادة التدخل في الروابط والعلاقات بين الأفراد والجماعات الشعبية التي كانت حتى ذلك الحين بعيدة عن الرقابة الحكومية القوية.

وبما أن العطاء كان بيد الدولة فقد أشهرته سلاحاً على القبائل غير الموالية لها، فلم يكن يفرض لأفرادها في العطاء من بيت المال وبالتالي تمنع أعطياتهم، وهي سنة استنها معاوية فكان لا يفرض في العطاء إلا لأهل اليمن لأنهم كانوا من أكبر المؤيدين له، وعلى العكس من ذلك كان موقف الأمويين من القبائل غير المؤيدة لهم.

ونحن لا ننكر أن العرب فرقوا بين أنفسهم وبين سكان البلاد الأصليين، إلا من كان عربياً قبل الاسلام، إذ كانت السلطة بأيديهم وكانت المناصب الأساسية لهم. وهذه السياسة، على ما فيها من مجافاة لتعاليم الاسلام ومنافاة لمبدأ العدل والمساواة بين الناس، لم تكن غريبة عن مفاهيم تلك الفترة من حياة الانسانية، كما أن طبيعة الدولة العربية التي رسمنا ملابساتها وتناقضاتها كانت تحول دون التخفيف مما في المجتمعات الأخرى من غلو في الامتياز والحرمان. لقد كان من شأن المساواة الدينية التي جاء بها الاسلام أن تزيل بعض الفوارق الاجتماعية وتحول دون إقامة حواجز طبقية صارمة، ومن شأنها أن تمكن النظام السياسي أن يتحرك بمرونة كافية تسمح للمواهب الشخصية البارزة أن تجد طريقها الى أعلى. ولكن قيام الدولة على العصبية ضيق كثيراً من هذا الامكان وأشاع الحقد والنقمة في النفوس.

ومعنى ذلك كله، أن الناس توزعتهم طبقتان مختلفتان: طبقة أصحاب الامتياز والموسرين والأغنياء الذين نعموا بالأموال والخيرات وطيب الثمرات، من الخلفاء والامراء والعمال والولاة والقبائل الموالية

لهم، وطبقة المحرومين والفقراء والمحتاجين، والذين أراد الأمويون أن يفتقروا ويبتئسوا ليذلوا ويستكينوا ويستسلموا.

* * *

قلما واجهت دولة من خوف المعارضة واشكال التمرد والثورة ما واجهته الدولة الأموية، ومرد ذلك الى طبيعتها ذات الخصوصية الفريدة والى اتساع الدولة وتعدد أعراقها.

ومن المعروف أن المقهورين في المجتمعات ذات النمط الآسيوي للانتاج، على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، هم الرقيق ثم فلاحو المشتركات الزراعية. وفي الدولة الأموية يمكننا أن نورد ما يسمى طبقة الموالي - وهي مفهوم أوسع من مفهوم «فلاحي المشتركات الزراعية» - ثم القبائل العربية الفقيرة التي ظلت في مواطن ضئيلة الموارد أو حرمتها السلطة من العطاء. لهذا لم تكن الحركات المعارضة أو الاحتجاجية التي يقوم بها الطامحون الى الحكم من إقران الطبقة الحاكمة، بقادرة أن تسقط من حسابها هؤلاء المقهورين، الذين يكونون أحياناً البيئة الملهمة لبعض الحركات أو الأفكار التي تهتدي بمساواتية ما، بما في ذلك مساواتية الدين. وتبعاً لذلك، فإن النقد الاحتجاجي بعامة - وان اتخذ الصورة القصوى للتمرد - ليس نقداً للعلاقات الاجتماعية نفسها، كما هي قائمة بين الفئات المنسحقة والفئات الحاكمة، ولكنها نقد موجه الى الطريقة التي يقوم بها من في «القمة» بالتزاماتهم نحو الرعية. ولا يحول ذلك دون تطلع أو محاولة بعض الحركات أن تتجاوز هذه الحدود.

كما أن تلازم السلطتين الزمنية والدينية في المجتمعات ذات النمط الآسيوي للانتاج، يجعل الاحتجاج أو التمرد أو الثورة ضد الحاكم

يأخذ من الدين الرسمي أحد موقفين: إما العداء للدين وإما استصفاء الدين لصالح الفئة المعارضة ووصم الحاكم ومن يناصره بالخروج على الدين، لأن الدين يجب أن يكون بجانب المستضعفين. وفي كلا الحالين، ثمة عداء للدولة وقوانينها ومؤسساتها ونفي للصفتين الزمنية والدينية عنها، إذ يظهر في وعي هؤلاء المشاقين الحدس التلقائي والجنيني لما سوف يصير بعد ذلك اعترافاً بالطابع الطبقي للدولة والسياسة والقانون والمعتقدات.

وفي مجتمع تقوم فيه الدولة على العصبية وتتبنى أيديولوجية تيوقراطية لا بد للمعارضة أن تقوم على واحد من هذين المحورين. وكان لا بد للموالي أو الفئات غير العربية، في الدولة الأموية، أن تستشعر أن الأخوة في الدين لم تمنحها في الواقع الحقوق المماثلة لحاكميها، فتميل مع الفئات العربية المعارضة مؤملة أن تصيب لديها ما أخطأته لدى الدولة أو لدى الفئة الحاكمة.

وإذا كان الأمويون يعرفون ما يريدون ويخططون له، على الرغم من وقوع بعض المنازعات الداخلية فيما بينهم، فلم يكن لخصومهم مثل رؤيتهم، كما لم يكن لهم منهج متكامل لما يمكن أن تكون عليه دولتهم العتيدة. وبجانب ذلك، كانوا يتنازعون فيما بينهم ويقتتلون مما أعطى الدولة الأموية صورة حامية الاستقرار بالنسبة لما كان عليه خصومها، الأمر الذي هيأ لها أن تحظى دائماً، إن لم يكن باجماع المسلمين، فبموافقة ورضى الأكثرية منهم.

والسمة الأولى التي تلاحظ على حركات المعارضة هذه هي دعوتها الى شكل من السلطة ينطلق من خلال تصور لما يجب أن تكون عليه الدولة الملتزمة بأحكام الدين. ولكن هذه السمة كانت متداخلة متآخذة

في جملة من العوامل والتطلعات الأخرى، وهذا ما أوجد التمايز بين هذه الحركات كما زاد في خطورتها. أي أن المعارضة الدينية أو المعارضة التي اعتمدت تصوراً معيناً للحكومة الدينية، ما كانت لتشكل خطراً على الأمويين لولا ما انضاف إليها من تنافس بين القبائل العربية، وهو تنافس لم يكن للحكومة الأموية، أصلاً، شأن به، وان عروقه ضاربة في الروح العربية نفسها. وقد أورى هذا التنافس الملك العريض الذي وصل إليه العرب نتيجة الفتوحات، وهو ما يربو على كل ما كان معروفا أيام الجاهلية.

لقد عرفت الدولة الأموية أشكالاً شتى من المعارضة كان أهمها حزب الزبيريين ويليه حزب الشيعة ثم الخوارج.

ولم تكن لحزب الزبيريين نظرية سياسية واضحة المبادىء والأهداف، وكل ما هناك أن ابن الزبير كان من الثائرين على بني أمية والداعين الى انتزاع الحكم منهم ورده الى قريش، كما كان يؤثر انتقال مركز الخلافة من الشام الى الحجاز. وكان يصدر، في مجمل أمره، عن تصور للخلافة هو أقرب الى مفهومها أيام الخلفاء الراشدين. وكانت القبائل القيسية تشكل أساس جيشه والقوى التي يعتمد عليها. وكان موقفه من الخوارج لا يختلف كثيراً عن موقف من سبقه من الخلفاء ومن تلاه، وقد حاول الخوارج وأتباعهم التوجه الى ابن الزبير، وسرعان ما وجدوه على غير رأيهم، وبخاصة من جهة العصبية القرشية، فانفضوا من حوله، وقد اضطر ابن الزبير الى مقاتلتهم وفض شوكتهم. كما وقف في وجه المختار الثقفي الذي كان يظهر التشيع ويعتمد على الموالي، فاستثار ذلك أهل البصرة، واضطر ابن الزبير أن يقاتله وتم له النصر وقتل المختار الثقفي. ومن الجدير بالملاحظة أن أهل البصرة عيروا أهل الكوفة بأنهم موالي الموالي، أي أنهم حرروهم من حكم

الموالي. ويمكننا أن نشير الى سبب هام في اخفاق حركة الزبيريين، على ما تم لهم من الظفر المؤقت، هو أن العمود الفقري لكل حركة سياسية مناوئة للأمويين هو العراق، بعد أن استبعدت الجزيرة العربية بحكم طبيعتها الجغرافية ونتيجة نزوح أبرز أهليها وأكثر سكانها الى خارج، ولم يكن العراق يشعر بأنه سيسترد مركز السلطة لأن ابن الزبير كان يريد أن يكون مركزها في الحجاز.

وكان الشيعة يختلفون جزئياً عن الزبيريين ويختلفون إختلافاً تاماً عن الخوارج، وكانوا أشد من الخوارج بغضا لبني أمية، ولكن بغضهم هذا لبني أمية لم يكن يرجع الى أنهم كانوا ينكرون أن تكون الحكومة التيوقراطية في أسرة ما، بل لأنهم أرادوا أن يزيلوا الأسرة الزائفة ويحلوا محلها الأسرة الصحيحة صاحبة الحق الشرعي، أي بيت الرسول الذي يرئسه، بعد وفاته، ابن عمه وختنه علي بن أبي طالب، واسم الشيعة اختصار لعبارة شيعة علي. وكان شيعة علي في أول الأمور هم أهل العراق في الجملة، وذلك مقابل أهل الشام شيعة معاوية. وقد ظل علي، عند أهل العراق حتى بعد وفاته، رمز سيادتهم المفقودة، ولم يكن تشيعهم يعدو أن يكون تعبيراً عن شعور العداء لبني أمية من جانب ولاية العراق المغلوبة، وخصوصاً الكوفة، وهي العاصمة التي نزلت مكانتها. وكان رؤساء القبائل والعشائر في الكوفة يشاركون غيرهم هذا الشعور في باديء الأمر، ولكن مركزهم كمسئولين اضطرهم الى الحيطة فلم يشاركوا غيرهم في ثورات لا ينتظر لها النجاح، وكانوا يمسكون زمام سواد الناس، إذا أرادوا الاستجابة لمن يريد أن يستخفهم معه، ووضعوا نفوذهم باسم الهدوء والنظام، في خدمة الحكومة لكيلا يعرضوا مركزهم للمتاعب، وبذلك نفّروا من كان من الشيعة أكثر صراحة وأميل الى العمل الايجابي وأثاروا عداوتهم، هؤلاء الذين لم

يقلل اخفاقهم في مظاهرات عاطفية قاموا بها من تعلقهم بآل البيت بل زادهم تعلقاً بهم. على أن معارضة قسم من الشيعة لسيادة الطبقة الارستقراطية من زعماء القبائل قد زادت من تقاربهم وتشددهم فسلكوا طريقاً يقربهم من الطبقات الفقيرة، وبخاصة الموالي منها. ومن خلال هذه الفرجة نفذت فرقة سياسية دينية اتخذت لها اسم السبئية، وكان في تعاليمها ما يجافي الاسلام وانتشرت في الكوفة نفسها، خصوصاً بين الموالي الفرس الكثيرين الذين كانوا قد اعتنقوا الاسلام. وقد صار لهؤلاء الموالي شأن سياسي على يد المختار الثقفي، أحد أشراف ثقيف، وهو الذي اتخذهم جيشاً له، ثم استمال قدامى الشيعة أيضاً. وعمل حينا من الزمن على اغتنام ما تجدد من فوضى وانقسام فأراد أن يسقط الارستقراطية في الكوفة من على عرشها ويقيم هناك، تحت رئاسته، حكومة يقضي فيها، بفضل التشيع، على التمايز بين العرب والفرس وبين السادة والرعية، ولكن نجاحه كان قصير الأمد فتم القضاء على شيعته ولكنها توصلت الى النصر، فيما بعد، على الطريق التي شقها لها. ولم يكن في أسس الدعوة الشيعية ما يخرج على صورة الحكم التي عرفت أيام الخلفاء الراشدين، ولكن ما أصيب به هذا الحزب من نكسات جعله ينحو المنحى الخاص به، في التقرب من الموالي على أساس المفهوم الديني الذي يسوي بين المسلمين، فكان أن تلقفت الدعوة القوة التي انطلقت من خراسان والتي قيض لها أن تقضي على الحكم الأموي.

أما حزب الخوارج فقد بسطنا أسباب ظهوره، وهي لا تخرج عما أورثه تمزق القبيلة وجدانياً باقتتالها في أكثر من معسكر، دون أن تتمكن فكرة الجماعة من منع هذا الاقتتال، لهذا كان رد فعلهم العودة الى الدولة الدينية بمفهومها النقي وأن تزول الأسباب التي أدت الى الاقتتال، وتمزق القبيلة، وبالتالي تجاوزها بإعادة الخلافة شورى دون

أن تختص بها قبيلة بعينها. وفي سبيل هذه الغاية المثالية انطلقوا وحدهم مخرجين عن الاسلام من لا يوافقهم، ومن هنا جاءت قوتهم، في أحيان كثيرة. وتبعاً لمفهومهم عن الحكومة الدينية، فقد كانوا يتقبلون الموالي في صفوفهم وإن لم يؤمروهم. وقد انضم عدد غير قليل من الموالي الى الخوارج الذين أعطوهم بعض الأمل بما كانوا ينادون به من مساواة بين المسلمين، وكانوا يعطونهم العطاء لأنهم كانوا يطلبون منهم أن يقاتلوا معهم. وقد أثارت حركة الخوارج مخاوف الأوليغاركية في المدن والأمصار، التي كانت مستفيدة من الحكم، كما أنها أضرت بمصالح التجار والتجارة، كما أن استعانة الخوارج بالموالي أثارت مخاوف العرب.

ولم تفلح حركة الخوارج، لأن سيرورة الحياة كانت قد تحددت، فظلوا صرخة المثل التي لم تتحقق. ولا يعني ذلك أن سلوكهم جميعاً كان على هذا المستوى المثالي.

وبجانب الثورات والحروب التي أشعلتها هذه الأحزاب المعارضة للأمويين حدثت ثورات أخرى قام بها الموالي وقام بغيرها بعض أشراف العرب مثل عمر بن سعيد بن العاص الذي ثار على عبد الملك بن مروان وامتنع عليه بدمشق، واحتال له عبد الملك وقتله، وكذلك ثورة عبد الرحمن بن الأشعث الذي استولى على العراق حتى تم التغلب عليه من قبل الحجاج، وثورة يزيد بن المهلب بالبصرة الذي أيدته تميم وقيس.

كل هذه الثورات أو التمردات كانت تواجهها الدولة بحزبها المتحرك الذي كان يستند الى أكثر من قبيلة، مع اعتماده على بعض القبائل الثابتة الولاء والتي كانت تشكل القاعدة الأمنية التي كانت تقوم عليها الدولة، والتي استمرت في ولائها حتى أخريات أيام الدولة

الأموية، عندما لعب الهوى السياسي فافتقدت الدولة هذا السند الوطيد.

* * *

ولكن الدولة لا تتمثل بوجهها السياسي فحسب وانما تتمثل بوجه آخر يبرز من خلال إشرافها على المجتمع المدني وإدارته، وتتحدد قسمات هذا الوجه بمقدار ما يتقدم المجتمع اقتصادياً وثقافياً. ولقد كانت الدولة الأموية، في هذا المجال ترتفع فوق الخصومات السياسية وتسعى لوضع أسس الدولة أو مقوماتها المادية والمعنوية، من خلال المشاريع العمرانية ومنظومات الري وتنظيم الدولة وتغيير نظام العملة وتعريب الديوان، وقد بدأت مع عبد الملك بن مروان إقامة الدولة من وجوه جديدة وعلى قواعد جديدة فأصبحت إدارتها، فيما يظهر ذات طابع فني متدرج أكثر مما كانت عليه من قبل، وإن لم تبلغ في ذلك مبلغ ما ستصير إليه، فيما بعد، الدولة العباسية.

ولئن طبعت الحياة السياسية باشكال من العصبية فقد كانت الحياة الاجتماعية - الاقتصادية واعتناق الحضارة يعملان عملها في الاتجاه المضاد أو المغاير، إذ انتقلت مواطن الدولة الرئيسية الى المناطق الزراعية وتمركزت في المدن، وبدأت الاقطاعات الزراعية تحتضن قصور بعض الكبراء، وأخذت المدن تظهر الى الوجود ويتسع ما كان قائماً منها. وقيام المدن يلعب دوراً هاماً في حياة المجتمع لأنها تضم جمهور العاملين الذين يشار اليهم باسم «العامة» مقابل أرستقراطية كانت تعرف باسم «الخاصة» والتي كانت تضم كبار رجال الحكم والتجار وبعض زعماء القبائل والعلماء والفقهاء والنخبة المثقفة، بمن في ذلك الأدباء والشعراء... وهكذا بدأت المدن تشتمل على وسط سياسي واقتصادي وديني وثقافي وفني، وتأتي أهميتها أيضاً من أنها كانت

واحات كثيفة السكان بالقياس الى المساحات غير المأهولة أو القليلة السكان، كما كانت تتركز فيها الصناعات وكل ما يقوم بأود الحياة المادية والفكرية، باستثناء الزراعة والرعي. وقد تماثلت المدن، بحكم هذا الواقع، في ظاهرها وتركيبها البنيوي والاجتماعي والعمراني، دون أن تتماثل ضرورة في دواعي نشوئها وما يطرأ عليها نتيجة التطور الحضاري، فضلاً عما ينتابها من التقلبات السياسية.

وقد ساعدت واردات الدولة الكبيرة من الأموال المدن على أن تصبح مراكز هامة لحياة اقتصادية تقوم المعاملات فيها على أساس النقود، وقد جذبت هذه الحياة الاقتصادية بدورها عدداً كبيراً من الأعاجم فأخذوا يتوافدون على المدن ليساهموا في الحياة الاقتصادية، وهكذا نشأت في الأمصار، بجانب التنظيمات العسكرية والقبلية حياة مدنية إزدادت أهميتها تدريجياً وتوثقت فيها العلاقة بين العرب والأعاجم.

وفضلاً عن ذلك فإن قيام المدن أو الحياة المدنية من شأنه أن يخلق روابط لا تعرفها الحياة الرعوية أو المشتركات الزراعية، كالأعمال التجارية وما يقوم بين متعاطيها من روابط لا تدخل فيها روابط القرابة أو العشيرة، لأن للمصالح الفردية منطقها الخاص. كما تتكون في المدن روابط أخرى - لها دورها وأهميتها، ولعل من أبرز هذه الروابط رابطة القراء. والراجح أن جماعة القراء بدأت تتكون في زمن أبي موسى الأشعري، فقد خصوا بالعطاء بصرف النظر عن عشائرهم أو مدى مشاركتهم في الفتوح الأولى. ثم أخذت هذه الجماعة تتسع تدريجياً بفضل من كان ينضم إليها، وهكذا تزايد عدد القراء وقويت الرابطة التي تربطهم والتي استندت على اشتراكهم في المصلحة والمهنة. ولم يكونوا مقصورين على عشيرة معينة أو قبيلة واحدة كما أن

عددهم لم يكن محدوداً.

لقد تطور المجتمع بحيث أن العصبية لم تعد ملائمة له، أعني لم تعد ضرورية، ولم تعد البيعة المطلقة أو المقيدة تثير ما كان لها من أهمية أو خطورة في صدر الاسلام، فقد استقر الحكم في دولة شاسعة أصبحت القبيلة بجانبها، مهما يكن حجمها، تبدو هزيلة. لقد ألف الناس سلالة حاكمة أكثر مما ألفوا كونها من هذا الفرع أو ذاك من قريش، إذ تجاوز مفهوم الحكم أو مضمونه المفهوم أو المضمون العصبي القبلي. وما من صورة من صور الحكم تبقى في جماعة من الجماعات أمداً إلا وفيها ملاءمة لهذه الجماعة، كما تحمل دلالة صريحة أو مضمرة على الطور الجماعي الذي تمر فيه، ولكنها، وقد تخطاها منطق الصيرورة، بما تطور في المجتمع، تبدو مفتقرة الى الضرورات التي حدت عليها أو أملتها.

ولم يكن التعارض بين شكل السلطة والمجتمع النامي فحسب بل كان ثمة تناقض آخر مصدره عدم امتزاج العناصر التي تتألف منها الأمة وعدم قيام الدولة بدورها في ايجاد حل لإشكالية عدم الامتزاج أو الاندماج تلك، بحيث غدت العصبية والاستئثار والنظرة الى شق كبير من الأمة على أنهم رعايا من الدرجة الثانية أو الثالثة، أسبابا وأعراضا في آن واحد.

لم يعد العرب مجرد قبائل فثمة أمة بدأت تتكون كسائر الأمم، من العرب العاربة أو أبناء الشعوب الأخرى المستعربة، وان تكن عملية الاندماج ناقصة غير كاملة، وأصبح من الممكن القول بأن العصبية القبلية بدأت تخلي المكان لشكل من العصبية القومية، في اطواء النفس العربية الجماعية، وأخذت تقوم بوظائفها. وهذه العصبية تختلف نوعياً عن العصبيات السابقة لها، إنها شكل معدل وموسع، مما يقطع بأن

المجتمع مع احتفاظه بشيء من قسمات الماضي ومقوماته كان يرهص لمجتمع جديد. وإذا كان علينا أن نتحرز في القول بتحول الجماعات العربية من القبلية الى القومية فإن الصورة الاجتماعية العامة المتصلة بأمهات الأحداث التاريخية كانت تشهد على ذلك.

لقد استنفدت العصبية دورها لأن التناقض بين شكل الحكم وتطور المجتمع لم يعد يحتمل وجودها. لقد قامت الخلافة الأموية على أساس تجمع قومي عربي يتمثل في عصبية ثابتة ومتحولة تقوم على التوفيق بين كتلة وأخرى حينا وعلى ضرب إحداها بالأخرى حيناً آخر. وقد جعلها قيامها على هذه القاعدة محكومة، ضرورة، بما استوجب قيامها واستمرارها، وكل بديل آخر كان يحتمل، في رأي هذه الدولة، مخاطرة قد تنال من أساس الدولة وقسماتها العربية، إذ قد تنتقل السلطة، ولو تباعاً، الى أيدي غير العرب. فهذه القبائل العربية، في الشام والعراق وشبه الجزيرة العربية، كانت العدة والوقاء، عند الضرورة، تخضد بها شوكة المتمردين أو الثائرين من أبناء الشعوب الأخرى ومن الاعداء المتربصين في الخارج. وما إن توصل المجتمع الى تجاوزها وبدت عملية الاندماج مشرعة الأبواب لخطوات أكبر حتى أصبح تغيير البنية السياسية ضرورة للتعجيل في عملية الاندماج هذه.

وكان من شأن هذا التبديل، لو تمّ، أن يزيل الكثير من الاحن والمظالم والعداوات وأن يرد القبائل الى شيء من الاستقرار وبالتالي تمكين هذه القبائل أن تتجاوز واقعها القبلي، موضوعياً، لأن استقرارها في مواطن الزراعة وقيام المدن كانا السبيل الأمثل الى ذلك، وهو ما كان ممكناً وميسراً. وحتى الفتوحات أدركها الوهن مع تطاول الزمن ولم يعد في الإمكان أن تأخذ شكل الامتداد اللامتناهي، لهذا أصبحت مرهقة في مناطق كثيرة. ولئن كان من ميزاتها أنها كانت

تخرج القبائل أو قسما من أبنائها من قوقعتها القبلية وتصرفها عند خلافاتها الداخلية، فقد خرجت عن هذه الغاية أيضاً، لأنها أصبحت تحمل الخلافات القبلية الى المناطق النائية عن مراكز السلطة لتمارس فيما بينها ما هو أشد وأقسى مما تمارسه إزاء الاعداء، ويشهد على ذلك واقع خراسان في ذلك الحين. يضاف الى ذلك أن الدولة، ككيان سياسي شامل إنما يعبر عن وجود أمة، ولو بشكل أولي، كان يستدعي استقرار حدودة معينة، وبالتالي فإن نشر الدين، كدعوة عالمية، يمكن أن يتم دون أن ترافقه لزاما الفتوحات، ويبقى على الدولة أن تؤمن حماية حدودها وثني أعدائها. كل ذلك، على ما يبدو، لم يكن غائبا عن أذهان بعض الحكام المستنيرين وأصحاب الأفكار السياسية والاجتماعية والدينية، في ذلك الحين، وكان الزمن ينتظر الرجل - أو الجماعة - الذي يقوم بهذا التحول المنشود، وقد وجد الرجل ولكن الجماعة لم تتوافر له فترك رؤيته تومض ثم تنطفيء بعيد موته، وهذا الرجل هو الخليفة عمر بن عبد العزيز.

ويصور عمر بن عبد العزيز في كتب التراث وكتب بعض المحدثين على أنه رجل ورع وتقي فحسب، وهذا التصوير لا يوفيه حقه لأنه يملك، بجانب ذلك، رؤية رجل دولة ينظر الى أبعد مما يراه المنغمسون في دوامة الأحداث اليومية أو الجارية. إنه عمر بن الخطاب ثان في ظروف مأساوية لأن الأفكار التي تأتي قبل أوانها أو لا تحظى بجماعة تحملها يبدو أصحابها وكأنهم يعاندون المصير.

كان أمام عمر بن عبد العزيز مشكلة المظالم التي تقع على المقهورين في المجتمع، قسوة الولاة وفسادهم وطغيان أصحاب الامتياز، ومشكلة الأرض المصدر الرئيسي لموارد الدولة. وفي حل هذه الأمور حل ما لمشكلة التمايز بين عرب وموال وبين عرب وغير عرب وبين العرب

أنفسهم، وتخفيف لحدة العصبية ولشرة الحركات المعارضة، أي إقامة السلم في الداخل. ولتحقيق هذه السياسة المتكاملة لا بد من شيء من السلم في الخارج أيضاً. وان في أقوال هذا الرجل البارز وما حفظت لنا كتب الأخبار عن سيرته ما يجلو ذلك، ومنها:

«إن الله بعث محمداً (ص) رحمة للعالمين وعذابا لقوم آخرين، ثم اختار له ما عنده فقبضه إليه وترك للناس نهراً يروي عطاشهم، ثم قام أبو بكر خليفة بعده فأجرى النهر مجراه وعمل ما يرضي الله ثم قام عمر بعد أبي بكر فعمل خير أعمال الأبرار واجتهد اجتهاداً ما يقدر أحد على مثله، فلما قام عثمان اشتق من النهر نهراً ثم ولي معاوية فاشتق منه يزيد وبنو مروان كعبد الملك والوليد وسليمان حتى آل الأمر إلي فأحببت أن أرد النهر الى ما كان عليه».

وكتب الى أهل الموسم:

«أما بعد، أشهد الله في الشهر الحرام والبلد الحرام ويوم الحج الأكبر، أني أبرأ في ظلمكم وعدوان من اعتدى عليكم، أن أكون أمرت بذلك أو تعمدته أو يكون أمر من أموره بلغني أو أحاط به علمي، وأرجو أن يكون لذلك موضع من الغفران، إلا أنه لا اذن مني بظلم أحد فإني مسئول عن كل مظلوم، ألا وأي عامل من عمالي زاغ عن الحق بلا كتاب أو سنة فلا له طاعة عليكم حتى يرجع الى الحق».

وكتب الى عامل له:

«وانظر الأرض لا تحمل خرابا على عامر ولا عامراً على خراب، وانظر الخراب فإن أطاق شيئاً فخذ منه ما أطاق واصلحه حتى يعمر، ولا تأخذ من عامر شيئاً، وما أجدب من العامر من الخراج فخذه في رفق وتسكين لأهل الأرض».

لقد ألقت السيادة على كاهله مسئولية ثقيلة، وكان يخشى دائماً أن يقصر في حدود الله، وأمام هذه المسئولية وجّه بصره الى الداخل، ولم يكن ميالاً الى حروب الفتوح، بل كان جل اهتمامه متجهاً الى السياسة الداخلية، وكان يشعر بأنه مسئول، هو نفسه، عما يجري في جميع البلاد، ولم يكن همه الزيادة في قوة الدولة بل إقامة الحق والعدل فيها.

وقد أراد أن يزيل ضروب الفساد التي استحدثها خلفاء بني أمية وعمالهم حتى ذلك الحين. وقد كانت الزراعة الشكل الرئيسي للانتاج، وكان الخراج المورد الرئيسي للدولة، وكان من تلقى على كاهلهم أعباؤها المشكلة الاجتماعية الكبرى، فوجه جل اهتمامه لايجاد حل لها.

لم يكن عمر بن عبد العزيز، حتى لو أراد، بقادر على تغيير نمط الانتاج السائد أو شكل علاقات الانتاج ما لم تكن قوى الانتاج تسمح به، ولكن الدولة؛ بما لها من سلطة شمولية، تستطيع من خلال الاحتمالات الممكنة أن ترجح احتمالاً على آخر، والاحتمالان الممكنان والقائمان في ذلك الحين كان أحدهما «النمط الآسيوي للانتاج» والآخر اقطاعاً شرقياً ناقصاً غير تام. وقد ورد تصوير هذا الواقع في كتب التراث على الوجه التالي: الاقطاع إقطاعان: اقطاع تمليك، وهو موات وعامر ومعادن، واقطاع استغلال وهو عشر وخراج. قال مكحول: كل عشري بالشام فهو ما جلا عنه أهله فاقطعه المسلمون فأحيوه وكان مواتا لاحق فيه لأحد، فاحيوه باذن الولاة. وأول من اقطع الأرضين وباعها عثمان، فلم يقطعها أبو بكر ولا عمر ولا علي. وثمة كتاب لمعاوية الى عثمان يستجيزه لتملك بعض الأراضي وقد أتى على وصفها فيه بأنها «ليست من قرى أهل الذمة ولا الخراج». وقد سار على نهجه بنو أمية فأخذ بعضهم، فيما بعد، أراضي خراجية مات عنها أهلها واقطعها

اشراف الناس وجعلها عشرية ثم سمح لهم بشراء بعض الأراضي وانزل خراجها وحولت الى عشرية.

ويضاف الى أسباب التمليك هذه سبب آخر هام تشير إليه بعض الدراسات وهو أنه تجنباً لما كان يلقاه بعض الملاكين الصغار والفلاحين من اضطهاد واستغلال فقد اضطروا الى أن يلجئوا الى بعض المتنفذين من العرب فيسجلوا أراضيهم باسمهم ويعطوهم بعض وارداتها لقاء حمايتهم من هذه المظالم، مما أدى الى زيادة الملكيات الكبيرة والى تمكن قوة الاقطاعية، هذا، فضلاً عن أنه أدى الى تحويل هذه الأراضي من خراجية الى عشرية مما ينقص جباية الدولة منها.

وهذا الواقع يفرض على الدولة التي يغلب على مجتمعها نمط الانتاج الآسيوي أن تواجه مشكلة تدخلها أو عدمه في الاقتصاد، وبخاصة في مجال ملكية الأرض. ومن هنا جاءت العلاقة، ذات الصفة المزدوجة، بين الدولة والمالك، فالمالك الفرد محتاج الى خدمات الدولة من ناحية ومشتبك معها في صدام محتدم من ناحية أخرى، لأنها تحول بينه وبين تحقيق تطلعاته في زيادة رقعة الأرض التي بحوزته، حيث أن هذا مخالف للقاعدة العامة.

لهذا، انطلق عمر بن عبد العزيز من المبدأ عموماً، وهو أن أرض الخراج يجب أن تكون ملكاً للمسلمين جميعاً، أولاً، ومن ثم لأهل القرى الذين تركها لهم المسلمون مقابل خراجها بحيث لا تقتطع أجزاء منها وتعتبر، بسبب انتقالها الى أيدي المسلمين ملكاً خاصاً معفى من الخراج، وأضيف الى ذلك أن من يهاجر الى المدن ترد أرضه الى أهل القرية. واستناداً الى ذلك، أعلن عمر بن عبد العزيز أن بيع أرض الخراج من العرب والمسلمين غير جائز اعتباراً من سنة مائة للهجرة،

ولكنه لم يجعل لهذا المنع مفعولاً رجعياً.

وتشير كتب الأخبار أنه لما ولي عمربن العزيز الخلافة جعل لا يدع شيئاً مما كان في أيدي أهل بيته من المظالم إلا ردها مظلمة مظلمة. خطب على المنبر ذات يوم فقال:

«أما بعد فإن هؤلاء، يعني خلفاء بني أمية، قد كانوا أعطونا عطايا ما كان ينبغي لنا أن نأخذها منهم وما كان ينبغي لهم أن يعطونا إياها، واني قد رأيت الآن أن ليس علي في ذلك، دون الله، حسيب، وقد بدأت بنفسي والأقربين من أهل بيتي. أقرأ يا مزاحم، فجعل مزاحم يقرأ كتاباً كتاباً فيه الاقطاعات بالضياع والنواحي، ثم يأخذ عمر فيقصه بالجلم، أي المقراض».

وقد لاقى عمر معارضة هائلة كانت تعطل تدابيره ولم يجد من يؤازره حتى لدى أقرب المقربين إليه الذين أعمتهم مصالحهم الأنانية عن رؤية المستشرف الذي يرنو إليه.

وقد اجتمع إليه بنو أمية لما عزم على أخذ ما في أيديهم من حقوق الناس ورده على أهله وكلموه فقال: انكم أعطيتم في هذه الدنيا حظاً فلا تنسوا حظكم من الله واني لاحسب شطر أموال بني الدنيا وأمة محمد في أيديكم ظلماً، والله لاتركت في يد أحد منكم حقا لمسلم أو معاهد إلا رددته. وقال لبني مروان: أدوا ما في أيديكم من حقوق الناس ولا تلجئوني الى ما أكره فاحملكم على ما تكرهون. فلم يجبه أحد منهم فقال: أجيبوني! فقال رجل منهم: والله لا نخرج من أموالنا التي صارت إلينا من آبائنا فنفقر أبناءنا ونكفّر آباءنا حتى نزايل رؤوسنا. فقال عمر: أما والله لولا أن تستعينوا علي بمن أطلب الحق لهم لأضرعت خدودكم عاجلاً، ولكني أخاف الفتنة، ولئن أبقاني الله لأردن الى كل

ذي حق حقه إن شاء الله.

ونظرة عمر بن عبد العزيز الى هذه المشكلة قريبة من نظرة عمر بن الخطاب، وفضلاً عن ذلك فقد استكملت هذه السياسة الاقتصادية بمواقف مبدئية يمكن أن تزيل الكثير من أسباب الشكوى، إذ نظر عمر بن عبد العزيز الى موضوع الموالي نظرة جديدة، في محاولة منه للتسوية بينهم وبين العرب، إذ كان الموالي، علاوة عما يلحقهم من أعباء، لا يستشعرون المساواة مع العرب المسلمين، فهم ولو اشتركوا في المعارك لم يكونوا مسجلين في ديوان المقاتلة، وعلى ذلك لم يكونوا يتقاضون الاعطيات، وقد جعل عمر بن عبد العزيز للموالي الذين يحاربون أرزاقا واعطيات، كما أقر المساواة في العطاء بين الولايات.

وهذه التدابير كانت تشكل، في خلد عمر بن العزيز، نهجا متكاملاً، إذ كان يؤثر أن تدخل الأمم في الاسلام دخولاً سلميا، وفي هذه الحالة لا يطالبهم بخراج. ويحكي البلاذري أن عمر بن عبد العزيز كتب الى ملوك السند يدعوهم الى الاسلام والطاعة على أن يملّكهم ويكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وكانت قد بلغتهم سيرته ومذهبه فاسلم هؤلاء وتسموا بأسماء العرب.

وثمة سؤال أو تساؤل يطرح بصدد هذا الرجل البارز، هل كان مجرد مثالي النزعة انسانيها أم كان رجل دولة يرى أبعد مما كان يراه من حوله؟ وهل كان بوسعه أن يكمل شوطه لو لم تدركه المنية؟ القائلون بالفرضية الأولى يستشهدون بالمأثور الروماني القائل «بأن الدولة لا يمكن أن تستمر إلا بالوسائل التي اعتمدت عليها في قيامها». ولكن هذه النظرة تعتمد مبدأ العلية وتغفل القانون الجدلي في التحولات، ولا سيما التحولات التي تتم من خلال النظام الاجتماعي –

الاقتصادي الذي يتحول دون تبديل الأسس الطبقية التي قام عليها. وقد كان ممكنا أن تتجاوز العصبية الضيقة نفسها الى ما هو أوسع بالاعتماد على ما تبدل في المجتمع فيناظره شكل جديد أو مطور من الدولة. وقد أعطى التاريخ برهانه عند قيام الدولة العباسية التي تبنت الكثير من هذه الآراء دون أن تتبدل صفتها الطبقية.

ولم يلبث الخليفة الذي جاء بعده، وهو يزيد بن عبد الملك، أن جارَ وعسف، إذ رأى أن سياسة سلفه لا توفر له ما يحتاج اليه من الأموال فكتب الى عمال عمر بن عبد العزيز:

«أما بعد، فإن عمر كان مغروراً غررتموه، أنتم وأصحابكم، وقد رأيت كتبكم إليه في انكسار الخراج والضريبة، فإذا أتاكم كتابي هذا فدعوا ما كنتم تعرفون من عهده وأعيدوا الناس الى طبقتهم الأولى، أخصبوا أم أجدبوا، أحبوا أم كرهوا، حيوا أم ماتوا، والسلام».

وهكذا توالت الانتفاضات والعصيانات في أواخر الدولة الأموية، حتى أن بعض الولايات عزل سكانها ولاتها وامتنعوا عن دفع الصدقات والخراج.

لقد ارتبطت العصبية بشكل من السياسة المالية والاقتصادية والاجتماعية، ارتباط العلة بالمعلول، فتراكمت الأخطاء والاساءات واتسع معها الفراق بين المثل التي قامت عليها الدولة العربية الأولى وممارسات الدولة التي تلتها، وبدا هذا الشكل من الحكم على تناقض مع بنى المجتمع النامية، فكان لا بد لهذه الدولة، حتى تبقى، من القيام بتحول من الداخل، أو أن تتصلب فتتقصف، وهذا ما انتهى إليه أمر الدولة الأموية.

الفصل الحادي عشر

الظاهرة الأدبية

تحتفظ الظاهرة الأدبية بشيء من المقاومة إزاء ما يطرأ من تبدل أو تغيير في حياة المجتمع والأفراد، إذ ليس ثمة انتقال في الأدب نظير الانتقال الفكري الذي يبدأ مما انتهى اليه العصر السابق. وقد يمس التغيير الظاهرة الأدبية في اشكالها دون مضامينها، وقد يمسها في مضامينها دون أن تطاوع اشكالها وقوالبها، وفي كلا الحالين، لا بد من الوصول ان عاجلاً أو آجلاً، الى شكل من المطابقة أو الملاءمة. ويظل ذلك رهنا بما يطرأ على المناخ الاجتماعي والثقافي من تبدلات، لأن الأدب ليس مطابقة مباشرة لأوضاع اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية وإنما هو مقاربة، من خلال وسائط، من خلال مأثور أدبي، ومدارس أدبية.

لقد كانت الحياة الاجتماعية والاقتصادية، في العصر الأموي، تجنح نحو شكل من الاستقرار، وفق أسس تخالف بمقدار ملحوظ مألوف الماضي، فالمدن والحياة الناعمة وخلابة الطبية ودخول عتبة الحضارة بعامة، من شأنها تبديل نظرة الانسان الى نفسه والى العالم. ولكن

الأدب، ممثلاً بالشعر في المقام الأول، كان العنصر الأكثر استعداداً لتلقي جدلية الحياة هذه وإنعكاسها فيه، ومن ثم إعادتها، بعد بلورتها على الصعيد الجمالي، الى المجتمع ، عاملاً فاعلاً يحمل كلا النقيضين من تشبث بالماضي ورنوة الى المستقبل. وظل الشاعر، مهما تكن نوعية تكوينه الفني وظروف استلهامه الجديدة، سيد أداته وحاضراً تجاه وعيه بالقدر الذي يخضع فيه للتغيير. وهذه الثنائية في الرؤية والقصد جعلت قسماً كبيراً من الشعر الأموي يتحرك في بيئة أو مناخ ينازع فيه الجديد التقليد، أو العكس، من خلال مواقف مترجحة، كان الشاعر يتمثلها في خاطره أو يحفظها في ذاكرته دون أن يحياها معاناة في واقعه. لذلك، كانت التجارب الشعرية قيد هذين الحدين، دون أن يمنع ذلك الجديد أن يمد جسراً الى المستقبل. وأيا كان الأمر، فالأوصاف الجاهلية تلبست حلة معدلة، والأوصاف الجديدة، وان استعارت رداء التقليد، فقد ظلت معبرة نسبياً عن الروح الداخلية الجديدة. وهكذا لم تكن قيمة هذا الشعر تنبع من داخله فحسب، أي من غنى التجربة والمعاناة، وإنما مما يعكسه أو يعبر عنه أيضاً، لأن الأحوال المحيطة به كانت لها هيمنتها عليه، اجتماعياً وسياسياً وأيديولوجياً، فهو شعر شهادة لمرحلة تميزت بالكثير من مظاهر المشاقة أو المنازعة بين عالم يتراجع وآخر يتقدم.

وقد رصد أكثر من باحث التطور البطيء الذي أصاب الشعر، ومن هؤلاء الباحثين الدكتور ريجيس بلاشير الذي يرى أنه إذا ما أعيد شاعر القبيلة - حتى حوالي سنة ٥٠ هـ /٦٧٠ م، في إطار بيئته وفي ضوء ما تفرضه الوقائع، ظهر لنا كإحدى ديمومات العالم البدوي، فهو بأصوله والدور الذي يضطلع به والذي انتقل إليه، ومثالبه وفضائله ، وأخيراً بالأداة التي يستعملها في نظمه، تجسيد لتقليد

مهيب. وانطلاقاً من هذه الوقائع أيضاً، فهو في مجاله رمز المحافظة والتمسك بصيغ متصلبة، ولكن عالمه، لحسن الحظ، وكما هي الحال دائماً، ليس مغلقا بأحكام على نفسه، فهو، بالاضافة الى ذلك، يضم في أحشائه بضعة أولاد سيعتبر تمردهم عامل تطور بطيء. ويقول سليمان البستاني في مقدمته لترجمة الياذة هوميروس: «وفي ظل الدولة الأموية عاد الشعر الى مكانته بعد أن ظهرت طبقة من الشعراء في ظل الأفكار والقيم الجديدة، وكان الشعراء أعز نفساً وأرفع شأناً في الدولة الأموية منهم في الدولة العباسية وما وليها، وسببه أن الدولة الأموية كان لها منازعوها ومناوئوها ومن ينكر عليها حقها في الخلافة، فكانت في حاجة الى استمالة الشعراء فدلوا وعزوا. ولأن شعراء العرب، حتى أواخر الدولة الأموية، لم يألفوا ترف الحضارة المتسرب إليهم من الرومان والفرس بالمخالطة، فبقيت مسحة الفطرة الجاهلية ظاهرة في شعرهم».

أما أن الأدب بعامة والشعر بخاصة يحتمل استطالات في الشكل والاسلوب والهياكل حتى بعد أن تتبدل الظروف وتتغير الدواعي أو الطلب الاجتماعي، فتلك حقيقة معروفة لا مراء فيها. وأما أن يخالطه التطور، كثيراً أو قليلاً، فيتلاءم مع الجديد محتفظاً بأشكال أو صيغ أو صور كان يفترض فيها أن تتقاصر أو تزول، لما كان يجب أن يغشاها من تبدل في التجربة الذاتية الداخلية، فأمر يخرج تفسيره عن معنى الاستمرار التلقائي الى وجود أسباب اجتماعية توطيء لهذا الاستمرار، ووجود فئات أو جماعات ذات مصلحة في ذلك، تستشعر هذه الحاجة إحساساً أو تباشرها عن وعي وتدعوا اليها عن قصد. والدراسات الحديثة الكثيرة تظاهر الرأي الثاني بما تقدمه من شواهد ودلائل. وسنرى كيف أن الموضوعات التقليدية تقاصرت أذيالها، وما استبقى منها

قد تأثر بالظروف المعاشية والاجتماعية والسياسية والحزبية تأثراً شديداً. وكثيراً ما كانت تهمل هذه الموضوعات التقليدية، الفنية والتصورية، لأن قائلي ذلك الشعر كانوا متسرعين في نظمه أو كانوا يلاحقون الأحداث دون أن تحظى التجربة الذاتية الداخلية لديهم بعمق أو قرار، وحتى في منازعهم القبلية كان الكثير، مما صاغوه، تمثيلاً لمواقف قبائلهم واتجاهاتها الحزبية ومطامحها السياسية وآمالها في السلطة أو في منافعها.

ولئن كان الشعر الجاهلي يعيش بالقبيلة ويحيا لها ويستمد كيانه من كيانها فلا تنفصل نظرته أو رؤيته عن مجال نظرتها أو رؤيتها، بحيث تستقطب اهتماماته وتجربته الذاتية مُثلها ومناقبها وقيمها وتجاربها، فإن الشاعر الجديد، في ظل الدولة، لا يزال يدور في فلك هذا الاندماج الذي تغيب فيه الذات، آنيا، في القبيلة أو التجمع القبلي أو الحزب القبلي، دون أن يغيب عنه الدولة ومؤثراتها، هذه الدولة التي تمثل بما لها من عقيدة وسلطة نفياً للحياة القبلية التي يتشبث بها.

لقد ظل المجتمع الأموي في تركيبه السياسي، والى حد ما في تركيبه الاجتماعي يحمل سمات المجتمع القبلي لأن القبيلة كانت وحدته الرئيسية في البادية وحتى في البلاد التي فتحت والمدن التي استحدثت. وان طبيعة عدم الاستقرار، بوجهيها: الخارجي المتمثل في استمرار الفتوح على أساس التجمعات القبلية، والداخلي المتمثل في النزاعات القبلية والحزبية، لم تسمحا باتمام عملية الصهر التي ألمعنا إليها بين أبناء المدن من السكان الأصليين وبين الوافدين الجدد، وبالتالي عرقلت تكامل قيام المجتمع المدني الجديد. لهذا ظل استبطان الاسلوب الجاهلي والمثل الجاهلية، وما يخالطها من الجديد، جزءاً من التجربة الشعرية وعنصراً

حيا يتفاعل شأن عناصر المجتمع الأخرى. ولم يأخذ هذا الاستبطان حجماً أو بعداً يربو على ما بلغه بسبب أن البنية السياسية لم تلعب دورها كاملاً في اتجاه الصيرورة الاجتماعية، وهكذا كان الشعر يعاني هذه المشاقة من خلال شعراء يتأثرون بالأحداث بقدر ما يؤثرون فيها، فكانوا الصدى والنداء.

وهذا يعود، من ناحية أخرى، لثقافة ذلك المجتمع المزدوجة، وانها لظاهرة أساسية في صيرورة حضارة في طور التكوين، فقد جرى تثاقف الغالبين والمغلوبين لا بالاستعارة من لغة المغلوبين بوصفهم مثقفين، بل جرى التثاقف بلغة الغالبين الذين أفادوا من علمية التثاقف هذه. لهذا ساد تياران ثقافيان متناقضان: تيار الثقافة الجاهلية الذي ظل العرب يتمسكون به ويخضعون له في تفكيرهم وسلوكهم خضوعاً نسبياً متفاوتاً بين موطن آخر، وتيار الفكر الجديد المتمازج مع الواقع الحضاري القائم في بعض المناطق التي استقر فيها العرب وكان هذان التياران يتفاعلان ليتم تجاوزهما الى تيار واحد أصيل. لأن ثمة تأثيراً مدينياً مؤكداً دون أن نعرف تماماً الى أي حد أعادت المدينة وشعراؤها الى الصحراء ما تلقوه عنها، ويعني ذلك تلك الجاذبية التي تمارسها حضارة على أخرى، وهذا يعني العودة الى استنطاق عقلية المتأثر لكي نكشف فيها الوشائج الاختيارية التي استطاعت شده الى غرضه.

لقد كان الواقع الجديد خليقاً بأن يساعف في إضعاف الروح البدوية أو القبلية، ولكن التركيب السياسي - الاجتماعي الذي فرضته ظروف مختلفة جعل العرب الذين طالما استشعروا، ولو على شكل أولي، وجودهم كشعب أو كأمة، يتجاوزون، وقد قامت دولتهم، هذا الشعور بالحاجة، فيقل إحساسهم بالأمة بدل أن يزيد ويقل وعيهم لفكرة الدولة

وتضؤل استجابتهم لها واذعانهم لقوانينها. ولئن كانت الأفكار والقيم والنظم الجديدة لم تتضح في نفوس معظم العرب ولم تتبلور في أذهانهم ولم تكن قد رسخت في قلوبهم ونفذت الى وجدانهم فيجب ألا نقصر ذلك على حداثة عهدهم بها وضآلة ممارستهم لها ولقربهم من الحياة الجاهلية واستبداد تقاليدها ومثلها بعقولهم وأفئدتهم فحسب، بل يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أيضاً أن الجماعة الانسانية، في انتقالها من طور الى طور، تتكيء على مأثورها أو بعضه وتتطور من خلال هذا المتكأ، ولكن شكلاً معيناً من النظام السياسي من شأنه أن يمد لهذا العامل أو ذاك أو يخفف من غلوائه. والتنظيم السياسي الذي قام في الدولة الأموية كان يستهدف أن تبقى كل قبيلة، أو حزب سياسي ذي عصبية قبلية، مستشعراً كيانه ومصالحه ومنافع حلفائه، وأن يحرص أن تكون الرئاسة فيه والسيادة له تشبثاً بالسلطة وحباً بما تجلبه من فوائد مادية ومعنوية، فضلاً عما تتركه الخلافات السياسية من ترات واحقاد وانطواء على النفس، وما يتركه التمايز في النفوذ أو الحرمان منه، من دواعي الفرقة والتباعد. وإذا كان للدولة أن تتقاضى الأفراد والجماعات الانضباط والتنازل عن بعض الحريات السابقة مقابل الأمن والتقدم فتمام ذلك أن تنفذ الى قناعتهم، وقد كان سياق الأحداث يبدو وكأنه يسير في عكس هذا الاتجاه.

ومهما يكن من أمر، فيمكن القول بأن الشعر قد تخضرم فعلاً، أي أنه فقد الكثير أو القليل من دواعيه السابقة ومقوماته مع احتفاظه بسمات من المشاكلة لمناحيه السابقة، ولكن هذه المناحي بدأت تغتني بمضمون أو مضامين جديدة. فبعد أن كانت تلك المناحي تصدر عن اخلاص وايمان بواقع لا يبدو تبديله يسيراً أو متوقعاً، أصبحت أداة

لواقع متبدل يجاذب القديم فيه ثوبه العصي، في طريق شقت وسار فيها الناس، وهي ذات اتجاه واحد، وان تخايل لبعضهم غير ذلك. وهكذا أصبح الشعر أداة دعاوة سياسية وتهجم، وقد تقيد بالانتماء الى الأحزاب والانضواء تحت لواء النزعات والمذاهب كما التزم حماته والمؤجرين عليه، فكان لكل خليفة أو أمير أو وال أو قائد جيش أو زعيم قبيلة ذات دور سياسي اتباع من الشعراء يشيدون به ويلازمون بلاطه أو قصره فيسبغ عليهم عطاءه ويجيرهم من الاعتداء عليهم، وهم يتولون مدحه والثناء عليه ويعززون مكانته ونفوذه وينطقون بما تتوجه اليه مطامحه، إن لم تكن مطامعه، ويتحاملون على مناوئيه وخصومه وأعدائه ويحطون من قدرهم في مذاهبهم وأغراضهم. وعدا ذلك، راجت سوق المنافسات والمهاترات بين الشعراء أنفسهم طلباً للاستعلاء والبروز وقل من شذ منهم عن هذه القاعدة وقل من تفرغ لشعر خلو من الميل والغرض، لهذا امتاز هذا الشعر، إلا أقله، بالبعد عن المحسنات البديعية وعن الأغراب في التركيب والأسلوب إلا ما جاء منه عفو الخاطر.

ويمكننا أن نقسم هذا الشعر، في مجال استهدافه الى قمسين: المباشر والأقرب الى التقريري، وهو الذي تأثر بالوقائع السياسية أو الاجتماعية المباشرة والآخر غير المباشر الذي لا يتناول الموضوعات العامة أو اللصيقة بالحياة العامة، وإنما يعبر عن تجارب وأحاسيس ذاتية، ويغلب عليه استبطان الجديد الذي يمر عبر ذاتية الشاعر.

ولئن كانت أغراض الشعر الأموي هي أغراض الشعر الجاهلي، من مدح وهجاء وفخر ورثاء ووصف ونسيب، فإن هذه الأغراض قد تأثرت بطارىء الجديد وبما جدّ من لطاف الحضارة وهدابها وألوان الترف فتشكلت على صورة توافق بمقدار هذا الواقع النامي. كما عكس

هذا الشعر القلق المصاحب لفترات الانتقال الحضارية، ولعل ما يبدو من هذه الآثار متناقضاً ومتضارباً، في بعض الاحايين، كان صورة صحيحة لذلك الزمان الذي كان شديد الاضطراب. وهكذا أصبح الشعر باطراد، أكثر من أية وسيلة أخرى، أداة التعبير الأولى عن الاتجاهات السائدة والوعاء الأمثل لهموم العصر الملحة.

ولا بد من التنويه بحقيقة تلازم الحياة الأدبية والفكرية في كل زمان ومكان، وهي أن الناس يتفاوتون في درجة تحسسهم بالقضايا التي تقلق بال مجتمعهم، كما يتفاوتون في وعيهم التيارات الاجتماعية والسياسية، وتختلف استجابتهم لها وان المجال الذي يتجلى فيه هذا الاحساس أو الوعي، والأداة المناسبة إنما تحددها الظروف الموضوعية العامة والذوات الفردية. لهذا، فالتعبير الأدبي عن واقع مضطرب معقد يعيش مخاض الصيرورة لا يمكن أن يلاقي تعبيراً عنه جامعا لجوانبه كافة، لدى هذا الشاعر أو ذاك، وإنما يمكن التماسه في مجمل الحركة الأدبية من شعر ونثر.

وتجدر الاشارة أيضاً الى أن الفاعلية الأدبية أصبحت مستقلة وتقصد لذاتها، وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة تجد جذورها في العصر الجاهلي، إلا أنها اطلعت في هذا العصر فئة من الناس بدأت تشعر بحقيقتها وخصوصيتها ويغمر أفرادها إحساس نام بتميزهم. وعلى الرغم من روح الخصومة التي كانت تنتظم الشعراء نتيجة لدوافع التفاخر والتنافس، فقد كان هؤلاء الشعراء يعون رابطة المصلحة التي تشدهم الى بعضهم - وكانت لدى الكتاب أظهر وأبين - وبأنهم مجموعة متميزة لها دورها وشأنها. فالجهود التي كانوا يبذلونها في سبيل التفوق على أقرانهم والآخرين وانتشار أسلوب المرافدة الذي يسمح للشاعر بمقتضاه أن يستعين بشاعر آخر في دفاعه عن نفسه، والذي كان ينتظم

عدداً كبيراً من شعراء العصر، كانت كلها تشير الى شعور قوي بالتميز في المهنة الواحدة.

وضمنت احتياجات الحياة العربية بقاء بعض الأعراف التي حاول الاسلام في بداية أمره الغض من شأنها، ومن أبرزها ارتفاع شأن الشعراء الذين يولون المديح والهجاء عنايتهم، وان يكن هناك دائماً ضرب من الاباء لقبول مزاعم الشعراء التقليدية حول مكانتهم في المجتمع وأثرهم على أفراده ولجوئهم الى أساليب التهديد والترهيب والابتزاز

ولا ريب في أن الشعراء كانوا يتصورون لهم جمهوراً ويصدرون عن طلب اجتماعي تحدو عليه حاجات مادية ونوازع نفسية ورواسب قبلية. ولكنهم لم يكونوا ليجدوا، لبعض أبواب شعرهم، نفاقاً إلا في أبواب الخلفاء والأمراء والولاة، وكانت هذه الارستقراطية تعنى بالشعر وكان لبعضهم فطرة أدبية وسليقة تتميز بدقة النقد وكانوا يقدرون الشعر في حلته الفنية ومدلوله الاجتماعي والنفسي ومكانته في الذات العربية. كما أن حاجة الدولة الى النثر في معاملاتها وشئونها الادارية والسياسية ودور الخطابة التي أصبحت جزءاً من المراسم الدينية جعل للكتاب الشأن الكبير حتى أن مناصب بعضهم كانت تقرب من مناصب الوزراء.

لقد احتمل الأدب، بجانب الطلب الاجتماعي تدخل الدولة، تقييداً له حيناً وتشجيعاً له حيناً آخر، فترك كل ذلك طابعه عليه بما يشبه وجهي قطعة النقد.

الفصل الثاني عشر

الشعر من خلال العصبية أو صيرورة الدولة

شعر العصبية لا يعني، بالبداهة، شعراً قبلياً، فمفهوم العصبية، كما جلوناه آنفاً، شكل من صيرورة الدولة، انتقالي، يخالط فيه المفهوم القبلي واقعاً سياسياً متقدماً. ولا يعني التركيز على الربط بين أبواب الشعر وهذه العصبية أن الروح الدينية أو المسيرة الحضارية لم تلابسا هذا الشعر، فهذا أمر تنفيه طبيعة الحياة في كليتها، ومجال البحث أو مناطه هو الطابع الغالب على هذا الشعر الذي حباه خصوصية معينة.

ولم يكن يفوت مؤسسي الدولة العربية أن الانتهاء من عصر البداوة والروح القبلية - انعكاسه الأيديولوجي - لا يتم إلا بتغيير الشروط الموضوعية التي يقوم عليها النظام التاريخي في الجزيرة العربية، فلم تكن القبائل التي انساحت تغزو وتغنم وتوزع عليها الخطط في الأمصار لتترك في شك من أمرها حيال السلطة الفعلية التي تتحكم في سير الأمور في هذه الاصقاع. وقد انتهز عمر بن الخطاب أول فرصة سنحت له وعزل عن ولاية البصرة مجاشع بن مسعود السلمي الذي وضعه عتبة بن غزوان خليفة له قبل مغادرته البصرة عام ١٧ هـ وعين بدلاً عنه

المغيرة بن شعبة الثقفي قائلاً: «لعمري إن أهل المدر أولى أن يستعملوا من أهل الوبر» ويعني بأهل المدر المغيرة لأنه من أهل الطائف، وهي مدينة وبأهل الوبر مجاشعاً لأنه من أهل البادية.

ولكن القبلية التي كان مقدراً أن تتلاشى تباعاً، وجد ما ينعشها، فقد برزت قبلية جديدة في إطار إسلامي وأخذت حيزها في حياة الناس كوجه من وجوه عصبية الدولة، والتي بدأ التمهيد لها أو السير فيها، دون قصد أو تصميم، منذ الخلافة الثالثة، عندما تراءى للناس أن الجهد الجماعي يستغل لمصلحة فرع من قريش فعاد الاحساس بالقبلية التي كانت بدورها تخضع لتحول هام لكي تتلاءم مع الظروف الجديدة.

وفي مثل هذا الواقع الاشكالي الانتقالي، كان لا بد للشعر أن يعمل طواعيته للتعبير عن هذا الواقع الموضوعي من خلال ذاتية كل شاعر أو كل زمرة من الشعراء. وكانت أبواب الشعر الجاهلي، أو أنواعه وألوانه، لا تزال قوام المدرسة الأدبية، وان يكن كل منها قد خالطه الجديد فتمايز من سابقه نسبياً، ما دامت الظاهرة الغالبة هي قيد هذه الازدواجية. وإذا قلنا شعر العصبية فسنجده في المديح والهجاء والفخر وككذلك في الشعر السياسي المباشر، لأن قسماً كبيراً من الشعراء استنفدوا أكثر ما نظموه في تصوير الأوضاع الجديدة بما يكشف عن العلاقة القبلية المتناقضة والاتجاهات الحزبية المتعارضة، وما قامت عليه من التنافس الشديد في المراكز السياسية والفوائد الاقتصادية، كما استفرغوا شطراً كبيراً منه في تسجيل الغزوات الخارجية تسجيلاً اتضحت منه النزعات القبلية والحزبية اتضاحاً بيناً. ولم تكن لاستمرارية القديم، في هذه الأبواب من الشعر، من دور سوى اسباغ حلة من الماضي على الحاضر كعنصر مساعد يعين على شيء من

التوافق أو التلاؤم.

لقد كانت الارستقراطية تفضل العيش في الحواضر، ولكنها ما لبثت أن وجدت نفسها مشتبكة في مثاقفة حضارية، وكان طبيعياً أن تتناءى تباعاً عن الحياة القبلية، ولكن بقاء العصبية كان لا بد أن يجعل هؤلاء المنتمين إليها على اتصال عاطفي بالصحراء، وبعبارة أخرى، كان هذا الاتصال العاطفي واستعادة جوه ورسومه مما يساعف الحكم في تصوير العصبية على أنها من طبيعة الحياة والمجتمع والحكم والدولة.

ولكن الشاعر، وقد قامت الدولة ودخل جيل من الشعراء الجدد المسرح، أصبح ينظر إليه على أنه مساعد للسلطة وصلة الوصل التي تربط الحكم بعالم «العروبة» كما أرادوا أن يتصوروه، بحيث يجب ألا تبقى نبضاته مجهولة لديهم. لقد كان أغلب هؤلاء الشعراء من أبناء الصحراء، وان قلة منهم ولدوا في البصرة أو الكوفة، وفي كلا الحالين ظل هؤلاء الرجال على صلة وثيقة بقبائلهم الأصلية. ولئن ظلت البنية القبلية حية، فقد كان الفرد يتعمق محيطاً بدأ تجاوز القبيلة، ولئن ظل الشاعر مشدوداً الى القبيلة بالكثير من الروابط القديمة غير أن ارتقاء الأفراد والمجموعات أخذ، على كل حال، يوسع المسرح الذي يتحرك عليه الممثل المتقد العاطفة، بقدر ما هو عنيف، أمام جمهور يتسع بالنسبة نفسها. ولئن كان بعض الشعراء لا يزالون يحملون في ذواتهم آثاراً من حياة الماضي، فإن أسلوبهم وبالتالي مضامينهم، لم تكن، على الرغم من الجهد المبذول تنتمي الى عالم الصحراء الصرف، إذ كانت بجانبها طوابع المواطن الحضارية.

لقد كان الشعراء ألسنة ناطقة عن قبائلهم أو أحزابهم، ولكن

أصواتهم كانت تمتد أبعد من ذلك مدوية أمام الخلفاء والولاة والقادة. إن الظاهرة التي كانت تشاهد في بلاد اللخميين والغساسنة تتكرر على مقياس واسع ومع فارق هام، هو أن معظم الشعراء الذين كانوا يفدون على البلاطين المذكورين كانت قبائلهم تعتبر وفادتهم - وان حملوا معهم انتماءهم القبلي - أقرب الى التمثيل الشخصي منه الى تمثيل القبيلة أو تمثيل عصبية معينة. ولكنهم، الآن، يعيشون مثنوية من نوع فريد، فمع تمثيلهم دور شاعر القبيلة لم يبلغوا بعد شخصية شاعر البلاط أو الدولة، فكأن هؤلاء الشعراء، إذ يبحثون عن فرص النجاح، مضطرون الى هذه المثنوية، فثمة جذور في أعماقهم تدخلهم في نزاعات قبلية من نوع جديد، ولكنهم يستشفون، من خلال تأثيرات سياسية ذات مدى أكثر عمومية، تمثل «عصبية عربية» في أشد أطوارها تطوراً.

لقد كان الشاعر، وهو يتحرك بانتمائه القبلي أو زعامته القبلية أو بفعل السلطة، يشعر بأنه يخوض معارك تتجاوز شخصه. وكان تحركه هذا، إذا توافق في نهجه مع قبيلته وتأييدها للسلطة، غير مشوب بأي تمزق داخلي، أما عندما يختل هذا التوافق ويضطر الى توزع الولاء أو التقلب ومنازعة ميله مسراه الطبيعي، فثمة مشاقة داخلية تجعله، في تقربه من السلطة، يبرر لنفسه بعض المواقف أو يتحلل من كل التزام نحو قبيلته. وقد التزمت كثرة من الشعراء، في العصر الذي نحن بصدده، ردة فعل مرحدة الشكل تجاه بعض حالات ملازمة لأوضاعهم الاجتماعية والسياسية، فالتزلف وانكار الذات والارتشاء، تلك العيوب المشتركة بين هذه الفئة من الرجال، تتحدر من طبيعة الأشياء، فقد كان هؤلاء الشعراء، في مثل هذه البيئة عاجزين عن التجرد من الاعوجاجات الخلقية، دون التنازل عن وضعهم بوصفهم متملقين

خاضعين لأعضاء الأسر الكبيرة والأسرة الحاكمة. وفي هذا العالم القابل للاثارة والجشع، حين أطلق العنان لجميع الأحقاد والدسائس، كان شعار هذه الفئة من الشعراء قول أحدهم:

ومتى تصبك خصاصة فارج الغنى والى الذي يعطي الرغائب فارغب

ولم تكن هذه العيوب الخلقية وليدة طباع شخصية لدى هذه الفئة من الشعراء، وانما هي وليدة ظروف كانت تسوغها وتمد لها. ولم يعد المديح كلمات مزخرفة يطلقها الشاعر في الهواء لارضاء غرور الممدوحين، بل أصبحت مكاسب مادية محسوسة تجنيها القبائل والجماعات وكل الطامحين أو الطامعين في مراكز السلطة والنفوذ، فقد كان في مقدور الشعراء بناء شخصية الأمير المتطلع الى المنصب المرتقب، وتزيين صورته. وكان مثل هذا الفرد حريصاً على بذل الغالي والنفيس في سبيل تحقيق غايته، لذلك لم يأل، هو وأمثاله، جهداً في جذب شعراء زمانهم لارضاء نزواتهم الشحصيه فحسب،بل لأنهم يعلمون أن السمعة الطيبة والذكر الحسن والصورة المتألقة هي أقصر السبل وأسرعها الى دوائر الحاكمين، وكانت هذه الدوائر نفسها تستخدم عين الأدوات لاحداث الآثار المطلوبة في عقول المحكومين وقلوبهم.

ولم يكن الهجاء، في معظم معطياته، إلا الوجه الآخر لما يتوخى من المديح، فكانت قبيلة بأكملها تضام ويسخر منها لمجرد قول بيت من الشعر يمكن لشاعر يعيش في حماية الدولة أن يصرفه في سوق يتقارض فيها الشعراء الشعر لتسلية المشاهدين أو المستمعين والترفيه عنهم. وكم من القبائل والأفراد الذين اشتروا سكوت بعض الشعراء عنهم وعدم التعرض لهم بالهجاء، عن طريق استرضائهم أو رشوتهم.

أضف الى ذلك أن الفرق السياسية أو الأحزاب السياسية كانت

بحاجة الى السنة تدعو لها، وكان الحاكمون، بدورهم، بحاجة الى أدوات الدعاية هذه، ولم يكن أمراً مستغرباً أو مستنكراً أن ينحاز الى جانبهم من كان يناصبهم العداء، بعد أن تخلى عن أولياء نعمته، وكأنهم بذلك يريدون إظهار بطلان قوله فيمن سبقهم، ولا يهمهم، بالتالي، أن يتكرر ذلك بالنسبة لمن يليهم. لقد كان الجشع والمصلحة الشخصية يجعلان من العسير على هؤلاء الرجال الاخلاص، مدى الحياة، لشخص أو مجموع سياسي، وأن أمثلة الارتداد لا تحصى. ولكن، يجدر بنا ألا نحكم على ذلك من زاوية نظمنا الاخلاقية، فكل شيء هنا مشروط بالتقلبات السياسية والنزاعات بين الأسر الكبيرة والتجمعات الكبيرة، وقد اقتفت الارستقراطية أثر الشاعر وأشعرته بأنه لا نفوذ له بدونها كما ظلت سلطة الدولة أمامه لانزاله من عليائه أو الحد من غلوائه، عند الاقتضاء، وتهديده في شخصه وفي قبيلته إذا حاولت حمايته.

لقد كان معظم الشعراء الجاهليين أسياداً في قومهم، أما شعراء العصر الأموي فقل من كانت له منهم هذه الصفة، ولعل بعضهم كان في نسبه ومكانة ذويه من سواد الناس. وأبرز مثال على ذلك جرير، الذي كان، طول عمره، الناطق باسم القيسيين ضد اليمنيين، وكانت براعته قائمة على تطويع آرائه حسب مصلحة انتهازية حذرة والتزامات أملاها عليه وضعه بوصفه شاعر بلاط. ولا نعرف له موقفا من ثورة الزبيريين ولكننا نعلم أنه بادر بعد القضاء على ثورة مصعب بن الزبير، في العراق، الى إعلان انحيازه الى الخليفة عبد الملك بن مروان والأسرة المالكة، ثم دخل في حلقة حامي الأدباء والشعراء بشر بن مروان الذي وجّه إليه جرير قصائد لم يبق منها شيء، ثم لاذ بالحجاج معتنقا مبادئه ومدافعاً عن مطامعه، مفسحاً المجال لتركيباته السياسية. وفي أخريات أيامه، أي في أيام هشام بن عبد الملك، وقد استقرت سيطرة

الولاة اليمنيين على العراق طوال عشرين عاماً، شعر جرير بأفول نجمه فبدا شاعراً مستعطفاً بقدر ظهوره بمظهر المدافع المتحمس عن السلطة الحاكمة.

وبما أن النزاع في هذه الدولة العربية الاعرابية كان يأخذ أشكالاً معقدة متموجة، فقد كان طبيعياً أن يغدو الشعر المصبوغ بصبغة العصبية، أو ما شاقها، بحراً زاخراً تلاطمت أمواجه في هذا العصر المضطرب، فهو، بألوانه المتعددة ومعانيه المتنوعة وكثرته الزاخرة يعد بحق مسرح ذلك الزمن.

* * *

لقد واجه أول خلفاء هذه الأسرة مشكلة رئيسية هي مشكلة انتقال الملك أو الحكم السلالي، ولم تكن هناك قواعد لانتقال الملك حتى في البيت الواحد، للأسباب التي سبق تبيانها. وعندما فكر معاوية في نقل الخلافة الى ابنه يزيد شعر بمعارضات معلنة أو مضمرة لرغبته هذه، فكان لا بد من التمهيد لهذا الاجراء وأن يكون هناك إعداد نفسي لتقبله. وقد دأب معاوية، بدهائه وفطنته، على استمالة الشعراء مكثراً من العطاء لهم، ليؤلفهم الى سياسته وليدفعهم الى تأييد دعوته، فمن يختار منهم للتمهيد لبيعة ابنه يزيد؟ إن شاعراً يمنياً أو تغلبياً يمكن أن يقوم بذلك، ولكن هذه التجمعات القبلية مضمونة الولاء، كما أن أم يزيد يمنية. ومن العسير العثور على شاعر من أبناء المهاجرين أو الانصار أو من قريش، بوجه عام، يتولى هذه المهمة. ولا بد أن يكون قد خطر ببال معاوية شاعر يسمى مسكينا الدرامي، من قبيلة تميم المضرية الكبيرة، ولا بد أن يكون معاوية قد تذكر هذا الشاعر ذا المكانة في قومه والذي سبق أن جاءه طالباً فأبى عليه عطاء ما كان

يهب للمؤلفة قلوبهم عنده، فاستدعاه، وان تكن بعض الروايات تشير الى أن يزيد هو الذي استقدمه، ويرجح أن الأمر تمّ باتفاق الأب وابنه، كما أفهم دوره، فوفد بعد ذلك على معاوية وفي مجلسه وجوه وأكابر بني أمية، ومنهم من كان يعارض بيعة يزيد مثل عبد الله بن عامر ومروان بن الحكم وسعيد بن العاص فأنشد:

ألا ليت شعري ما يقول ابن عامر	ومروان أو مـــاذا يقول سعيــد
بني خلفاء الله مهلا فإنما	يبوئهـــا الرحمن حيــث يريــد
إذا المنـــبر الغربي خـــلاه ربــه	فـــإن أمـــير المؤمنـــين يزيـــد
على الطائر الميمون والجد صاعد	لكــل أنــاس طــائر وجــدود

والعصبية، كشكل من السلطة لا يستقيم أمرها ما لم تصور نفسها بأنها الشكل الأوحد للحكم، لهذا يهم الآخذين بها أن يستبعدوا كل ما يذكّر بغيرها. ولئن كانت يمانية الشام تقف الى جانب معاوية، على صعيد التجمع السياسي، فقد كان للانصار وضع خاص يتجاوز في دلالته المفهوم القبلي. وقد كان وضعهم الخاص يحرج حكماً يقوم على العصبية ويود أن يصبح سلاليا، لأن ما يهمه في الدرجة الأولى، أن تقوم بجانبه عصبيات أدنى تؤيده أو يستطيع أن يقيم بينها شيئاً من التوازن عن طريق التقريب والتبعيد، كما يشكل وجودها تبريراً لمبدأ العصبية نفسها. قيل: بينما كان عمرو بن العاص عند معاوية يوماً إذ دخل عليه حاجبه يقول: الأنصار بالباب، فتضايق من ذلك عمرو وقال: ما هذا اللقب الذي جعلوه نسباً، أرددهم الى نسبهم... فقال معاوية: إن علينا في ذلك شناعة، قال عمرو: وما في ذلك؟ إنما هي كلمة مكان كلمة ولا مرد لها، فقال معاوية لحاجبه: أخرج فناد: من كان بالباب من ولد عمر بن عامر فليدخل، فخرج فنادى بذلك فدخل

من كان منهم سوى الأنصار، فقال: أخرج فناد: من هنا من الآوس والخزرج فليدخل، فخرج فنادى بذلك فوثب النعمان بن بشير فأنشأ يقول:

يا سعد لا تعد الدعاء فما لنا   نسب نجيب به سوى الأنصار
نسب تخيره الاله لقومنا   أثقل به نسبا على الكفار
إن الذين ثووا ببدر منكم   يوم القليب هم وقود النار

وقام مغضباً فبعث معاوية فرده وترضاه وقضى حوائجه وحوائج من كان معه من الأنصار. ويروى أن النعمان غضب مرة في مجلس معاوية ولاحظ معاوية الغضب عليه فضاحكه طويلاً ثم قال له: إن قوماً أولهم غسان وآخرهم الأنصار لكرام

ولكن الأمور لم تكن على ما يرام، ويمكن لأية حادثة طفيفة أن تظهر الى السطح ما كمن في النفوس، ويقال إن عبد الرحمن بن حسان - وكان يتهاجى وعبد الرحمن بن الحكم - تعرض لنساء الأمويين، فغضب يزيد وأوعز الى كعب بن جعيل التغلبي أن يهجو الأنصار فأبى عليه كعب ولكنه دله على الأخطل فتكفل بهجائهم بعد أن ضمن له يزيد الأمان، فقال:

لعن الاله بني اليهود عصابة   بالجزع بين جلاجل وصرار
قوم إذا هدر العصير رأيتهم   حمراً عيونهم كجمر النار
ذهبت قريش بالمكارم والعلى   واللؤم تحت عمائم الأنصار
فذروا المعالي لستم من أهلها   وخذوا مساحيكم بني النجار
إن الفوارس يعرفون ظهوركم   أولاد كل مقبح أكار
وإذا نسبت ابن الفريعة خلته   كالجحش بين حمارة وحمار

ومن يتأمل هذه الأبيات يعجب لبراعة الأخطل وحسن تفهمه

للمقتضيات السياسية في عصره، فقد ذكر «بني اليهود» ليقلل من المكانة التي اكتسبها الانصار بناصرتهم الدين الجديد، ثم عطف على العصبية القبلية فلم يقصرها على الأمويين وإنما ردها الى قريش معارضاً بها الأنصار، ثم عيرهم بأنهم أهل زراعة، وهو ما تـأنف العرب منه، ثم تعرض لابن حسان شخصياً، ولم يتعرض للأنصار من جهة نسبهم وهو يعلم أن اليمانية في الشام دعامة حكم الأمويين وحلفاء قبيلة تغلب الموالية أيضاً للأمويين.

وقد أثارت هذه الأبيات، التي لم يكن أحد قبل الأخطل يستجيز لنفسه قولهـا، ثـائرة الأنصـار، الأمر الـذي حمل النعمان بن بشير الأنصاري، وكان في مدينة حمص، أن يأتي دمشق فيدخل على معاوية ويحسر عن رأسه ويسأله: ماذا ترى؟ فيقول معاوية: خيراً وكرماً، فانشده قصيدته التي يقول في مطلعها:

معاوي ألا تعطنا الحق تعترف	لحى الأزد مشدوداً عليها العمائم
أيشتمنا عبد الأراقم ضلة	وماذا الذي تجدي عليك الأراقم

الى أن يقول:

وإلا فثوبي لأمة تبعية	تواريث آبائي وأبيض صارم
متى تلق منا عصبة خزرجية	أو الأوس يوماً تخترمك المخارم
واني لأغضي عن أمور كثيرة	سترقى بها يوماً إليك السلالم
أصانع فيها عبد شمس وانني	لتلك التي في النفس مني أكاتم

ويلاحظ أن النعمان بن بشير، وهو لا يقل عن الأخطل تفهما للمقتضيات السياسية في عصره، أدرك أن الأمويين إنما يعتمدون على العصبية، لهذا فالتنويه بدور الأنصار في الاسلام لم يعد له صداه بعد أن دخل الجميع في الاسلام، فلا بد له أن يهز وتراً لا بد وينزعج له

الأمويون، إذ كان هذا السيد الأريب الذي «ليس له نسب يجيب به سوى الأنصار» يدرك أن القبائل اليمنية عدة الدولة، فلم تفته الاشارة الى «لحي الأزد»، والأزد أصل مشترك للقبائل اليمنية ومنها الأنصار، وهناك «اللأمة التبعية» والتبابعة ملوك اليمن في الجاهلية، وهناك «العصبة الخزرجية أو الأوس» وكلها تشير الى الأصل اليمني وتفاخر به، ثم لا يلبث أن يخاطب الأمويين، بعد أن يفردهم بحيزهم من قريش، ليعطل على الأخطل محاولته زج قبيلة قريش بكاملها الى جانب الأمويين، وبذلك يذكر الأمويين بأنهم ليسوا سوى فرع من قريش، وانهم ليسوا الفرع الأحق بالخلافة، فهناك من يفضلهم، والنعمان بن بشير يصانع الأمويين في هذا الشأن ويكاتم ما في النفس.

وقد أدرك معاوية مرمى النعمان بن بشير فترضاه بحكمته وحلمه وبعد نظره، فالشعر الذي قاله الأخطل فيهم سيأخذ طريقه الى الذيوع والانتشار ولا ضير في التخفيف من ثائرة الأنصار، أما الشاعر فلن يمسه سوء بل سيصبح أبرز شاعر عربي يقف الى جانب هذه العصبية عن إدراك واع لموقفه ودوره.

لم يكن الأخطل يجد تعارضاً بين موقفه السياسي وانتمائه القبلي، لا بل كان يجد فيه ما يرضيه شخصياً ويرضي قبيلته، لهذا برع في هذا الصراع الأدبي وأظهر مهارة خارقة في مسايرة السياسة المتموجة التي كان يتبعها الأمويون بين اليمنيين والقيسيين بإقامة تمييز مصلحي متبدل، فهو لم يتعرض لليمانية حين هجا الأنصار وامتدح قريشاً، وهو ضد القيسيين الذين بدأوا ينتشرون في المناطق المجاورة لمنازل تغلب، إذ كانت مضاربها تمتد من البصرة الى منبج، فأصبحت بذلك خطاً أمامياً في وجه القبائل القيسية وجرت الى جانبها قسماً من أبناء عمومتها

البكريين. وقد جعل ذلك الأمويين يؤثرونهم بما يقابل صنيعهم في تأييدهم والوقوف الى جانبهم. ولا ريب في أن التكريم الذي كان يلقاه الأخطل، سفيرهم الى البلاط الأموي، كان دليلاً على التعبير عن تقدير الخليفة الأموي لمواقفهم من هذا البيت المالك.

لقد كان الأخطل الشاعر المؤهل، بحكم واقع قبيلته، لتأييد هذه العصبية السياسية عن قناعة ومصلحة، وكان يعرف كيف يتناول موضوعه ويعرف كيف يغلف هذه العصبية بصورة الخلافة الدينية. وشعر الأخطل في هذا المجال مليء بالشواهد المعبرة، وثمة قصيدة له مشهورة وجامعة نافح فيها عن هذه العصبية، مستخدماً أكثر أبواب الشعر المعروفة، جامعاً بين الموقف السياسي وتأييد العصبية الأموية التي يقرنها دائماً بتمثيلها لقريش، وقصيدة الأخطل هذه هي:

خف القطين فراحوا منك أو بكروا ... وأزعجتهم نوى في صرفها غير

تكاد تختصر فنون الأخطل الشعرية، وهي التي مدح بها عبد الملك بن مروان بعد انتصاره على مصعب بن الزبير، وكان لها في الأدب العربي بعامة وفي زمانها بخاصة، شأن عظيم، والتي يقول فيها:

نفسي فداء أمير المؤمنين إذا ... أبدى النواجذ يوماً صارم ذكر
الخائض الغمرة الميمون طائره ... خليفة الله يستسقى به المطر
في نبعة من قريش يعصمون بها ... ما إن يوازي بأعلى نبته الشجر
حشد على الحق عيافو الخنا أنف ... إذا ألمت بهم مكروهة صبروا
شمس العداوة حتى يستقاد لهم ... وأعظم الناس أحلاماً إذا قدروا

فهو يمدح عبد الملك بن مروان بما يوصف به سادات العرب وبما يؤثر عنهم من حسن التدبير والقدرة على الاعداء والروية والحلم، فإذا أرضى الخليفة بهذا المديح انتقل الى بني أمية فمدحهم أحسن مدح

وأجله ثم عطف يحذر بني أمية من هؤلاء المنهزمين ويذكر بموقفه منهم ومدافعته عن حلفائه ثم ينصح لهم فيقول:

بني أمية قد ناضلت دونكم أبناء قوم هم آووا وهم نصروا
أفحمت عنكم بني النجار قد علمت علياً معد وكانوا طالما هدروا
حتى استكانوا وهم مني على مضض والقول ينفذ ما لا تنفذ الابر
بني أمية إني ناصح لكم فلا يبيتن فيكم آمنا زفر

والأخطل شديد الحرص على أن تجني قبيلته ثمرة النصر، فهو يذكر عبد الملك ببلاء تغلب في الحرب فيقول:

وقد نصرت أمير المؤمنين بنا لما أتاك ببطن الغوطة الخبر

ويمضي بعد ذلك في هجاء قيس حتى إذا فرغ منها التفت الى كليب، رهط جرير الذي كان يدافع عن قيس بلسانه فيهجوها ويهجوه هجاء مراً مقذعاً، وبذلك تنتهي هذه القصيدة الرائعة.

وبذلك كان شعر الأخطل السياسي ينحو منحيين: أحدهما الدفاع عن حزب بني أمية والنضال عن سلطانهم وتثبيت حقهم في هذا السلطان، والآخر الدفاع عن قبيلة تغلب وحلفائها وهجاء القيسيين الذين يعادونها ويزاحمونها مواطنها، فمصلحة قبيلته وتطلعها وارتباطها بالحكم المقيم في دمشق كانت تجعلها تقف في صفوفه وتقاتل دونه وتدفع ثمن ذلك الكثير. وكانت هذه الحقيقة ظاهرة في سلوك الأخطل وموقفه، فعلى الرغم من كونه شاعر بلاط، فقد كان سفيراً لقومه في هذا البلاط. وفي إحدى قصائده التي أنشدها في مديح عبد الملك بن مروان يقرن مديحه للخليفة بهجاء القبائل القيسية، التي قاتلتها تغلب وقتلت رئيسها عمر بن الحباب وحملت رأسه الى الخليفة، واستعداء الخليفة عليها، منوهاً بمآثر التغلبيين في نصرة أهل الشام. وعبارة «أهل

الشام » لم ترد عبثاً لأن ارتباط تغلب، بعد غلبة القبائل القيسية في العراق، أصبح ببلاد الشام، فيقول:

وأدرك علمي في سواءة أنهـــا ... تقيم على الأوتار والمشرب الكدر
أعني أمـير المؤمنـين بنـائـل ... وحسن عطاء ليس بالريث النزر
وأنت أمير المؤمنين وما بنا ... الى صلح قيس يا ابن مروان من فقر
فإن تك قيس يا ابن مروان بايعت ... فقد وهلت قيس إليك مع العذر
على غير اسلام ولا عن بصيرة ... ولكنهم سيقوا إليـك على صغر
ولما تبينـا ضـلالـة مصعـب ... فتحنا لأهل الشام باباً من النصر
فقد أصبحت منا هوزان كلها ... كواهي السلامي زيد وقراً على وقر
سمونـا بعرنـين أشم وعـارض ... لنمنع ما بين العراق الى البشر
فأصبح ما بين العراق ومنبج ... لتغلب تروى بالردينية السمر
إليـك أمـير المؤمنـين نسوقهـا ... تخب المطايا بالعرانين من بكر

وهذه الأبيات ذات دلالات كثيرة، فيها مديح للسلطة وهجاء لأعدائها كما تنطوي على تنويه بمآثر ربيعة ممثلة في فرعيها الكبيرين تغلب وبكر، ملمحاً الى أن أعداء السلطة لم يبايعوا، في نهاية المطاف إلا بالاكراه «على غير إسلام ولا عن بصيرة» وبأن تغلب «تمنع ما بين العراق الى البشر». ولو شئنا أن نقارن هذا التركيب الجامع للمديح والهجاء والفخر والفكر السياسي، بمثيله في الجاهلية لبدا الفارق كبيراً، فهذا الشعر أبعد مدى من شعر القبيلة وطموحها، وهو أقرب الى الخطبة السياسية يلقيها شعراً الشاعر الملتزم بعصبية الدولة، وهذا ما يعطي هذا الشعر قيمته التاريخية بجانب قيمته الفنية.

وفي قصيدة أخرى يشدد على مفهوم الخلافة الديني، فهذا الشاعر المتنبه لدوره السياسي يحسن تصوير الخليفة وكأنه يستمد حقه في

السلطة لا من إجماع الرعية وإنما كأعطية من السماء، فيقول:

وقد جعل الله الخلافة منهم ... لابيض لا عاري الخوان ولا جدب
ولم ترَ عيني مثل ملك رأيته ... أتاك بلا طعن الرماح ولا ضرب
ولكن رآك الله موضع حقه ... على رغم أعداء وصدادة كذب

وفي قصيدة أخرى يهجو بها بني أسد ويهجو شاعرهم خنجر الأسدي، يشيد بقريش على أنها صاحبة الحق في السيادة، يقول فيها:

فأما تمنيكم قريشاً فإنها ... مصابيح يرميها بعينيه ناظر
فما أنتم منها ولكنكم لها ... عبيد العصا ما دام للزيت عاصر

ومنها البيت الطريف الموجه الى خنجر الأسدي نفسه:

أمن عوز الأسماء سميت خنجراً ... وشر سلاح المسلمين الخناجر

وفي قصيدة أخرى يهجو بها بني أسد، محاولاً قصر الهجاء عليها وحدها بنفي نسبتها الى نزار فيقول:

تربعنا الجزيرة بعد قيس ... فأضحت وهي من قيس قفار
يزجون الحمير بأرض نجد ... وما لهم من الأمر الخيار
إذا الأسدي حل بغير جار ... فليس له وإن ظُلم انتصار
تصول الى العلى أسد وتأبى ... مخازيها وأيديها القصار
وأشهد أنها أسد بن نهد ... وما ولدت بني أسد نزار

ولكن لعبة العصبية، التي كانت تترجح في التماس دعمها بين اليمنية والقيسية وضعت شاعر العصبية في موضع صعب، فبعد وفاة عبد الملك بن مروان جاء ابنه الوليد، وكان هواه مع القيسية، فتضاءلت مكانة الشاعر وقومه، وتصور لنا بعض الأبيات حال الشاعر وحال قومه في أخريات حياته:

بني أمية قد أحدت فواضلكم منكم جيادي ومنكم قبلها نعمي
وقد علمتم لقد أصبحت شاكرها لا أحلف اليوم من هاتا على أثم
وقد علمتم وان أصبحت نائيكم نصحي قديماً وفعلي غير متهم
لقد خشيت وشاة الناس عندكم ولا صحيح على الأعداء والكلم

ويقول أيضاً موجهاً كلامه الى الوليد:

وأنا معشر نابت علينا غرامات ومضلعة كؤود
وعض الدهر والأيام حتى تغير بعدك الشعر الجديد

ولئن كان شعراء آخرون مثل جرير، وهواه القيسي معروف، والفرزدق، وهواه مع أهل البيت واضح بيّن، وابن قيس الرقيات، وهواه مع الزبيريين ثابت، فقد كانوا يدركون أنهم إنما يتقاضون ثمن مديحهم وان من يمدحونه يعرف مواقفهم وطواياهم، ولعله يقبل ذلك منهم لأسباب تقتضيها مصلحة الدولة، فيمضي صفقته مع شعراء كبار لهم صيتهم وسيرورة في شعرهم بين القبائل، المتبدية والمتحضرة، فإن الأخطل مات ولم يفارق موقفه الثابت الى جانب العصبية الأموية أو ممثليها الذين كان يعتبرهم تارة رمز قريش وتارة أخرى، رمز أهل الشام.

لقد كانت ظاهرة الأخطل أكثر من ظاهرة شخصية، كانت مدرسة أدبية وسياسية أسهم فيها الكثير من الشعراء. فهذا أبو العباس الأعمى يقول في حضرة الخليفة عبدالملك بن مروان هاجياً بن الزبير ومن إليه، كما يعتبر الأمويين، في مواجهة القبائل الأخرى، رمز قريش فيقول:

بني أسد لا تذكروا الخفر بينكم متى تذكروه تكذبوا أو تحمقوا
بعيدات بين خيركم لصديقكم وشركم يغدو عليه ويطرق

متى سألوا فضلاً تضنوا وتبخلوا ونيرانكم بالشر فيها تحرق
إذا استبقت يوماً قريش وجدتهم بني أسد سكنا وذو المجد يسبق
تجيئون خلف القوم سودا وجوهكم إذا ما قريش للاضاميم أخفقوا
وما ذاك إلا أن للؤم طابعاً يلوح عليكم وسمه ليس يخلق

وتغلب على هذه الأبيات الطوابع القبلية، إذ لا تزال قريش، في خلد الشاعر، قبيلة تسمو على غيرها من القبائل.

ولكن الأمر يختلف عندما يكون موضوع الشاعر المفاضلة بين فرعين من قريش نفسها، أحدهما أهل للخلافة والآخر غير أهل لها. وهكذا نجد أعشى ربيعة يمدح عبد الملك بن مروان ويرد على انتقادات خصومه ويتناول الزبيريين بأنهم أضعف من أن ينهضوا بأعباء الخلافة فيقول:

آل الزبير من الخلافة كالتي عجل النتاج بحملها فأحالها
أو كالضعاف من الحمولة حملت ما لا تطيق فضيعت أحمالها
قوموا إليها لا تناموا عنهم كم للغواة أطلتم إمهالها

* * *

لم يكن باليسير على الأمويين تبرير حكمهم على صعيد الفكر السياسي المؤيد بالفكر الديني، وهو ما قامت عليه الدولة العربية، لأن الفكر السياسي لم يكن يعمل بمعزل عن الفكر الديني، وإنما كان أحدهما يفضي الى الآخر، فكان عليهم أن يواجهوا مشاقيهم في حقهم في الخلافة بوسائل أيديولوجية ودعائية أيضاً. لهذا كان الشعراء يضيفون، أو يطلب منهم، الى المعاني التقليدية معاني مستمدة من حياة الدولة وطبيعة الخلافة، وهو ما لمسناه حتى عند الأخطل. وكان عليهم أن يضفوا على ممدوحيهم صفات التقوى والصلاح والتفاني في نشر الدين

والفتك بالأعداء المشركين وغير المشركين، كل ذلك تمهيداً لاعلان أحقيتهم في الخلافة، فكان موقف الشعراء ناشئاً عن تواتر اندماج العنصرين الزمني والديني، من خلال شكل من الحكم يعتمد عصبية سياسية. وهكذا كانت تتلاقى في القصائد المدحية أو الهجائية المواقف السياسية والأيديولوجية.

ومن الطبيعي أن تكون الوفرة في نصوصنا حليفة النصوص المناصرة للأمويين وأن تكون مادتها وافرة الغنى والتنوع. ولعل بعض الشعراء، في مجال مناصرتهم للأمويين، بقناعة أو بدونها، كانوا يشعرون بحماسة واعية عند تجاوزهم الحياة القبليين للأدب والفن بالارتفاع الى مصاف الخليفة، سيد عالم كبير. وقد اهتبل هؤلاء الشعراء المداجون أو المناصرون الفرص كلها، باصرار واضح، لتمجيد سلطة الأمويين الدينية أيضاً بوصفهم أمراء للمؤمنين.

كان أخطر من تعرض له الأمويون من الخصوم المنافسين عبدالله بن الزبير، الذي كاد أن يستولي على الدولة، وكانت دعوته أقرب الى مفهوم الخلافة أيام الخفاء الراشدين. ولا بد أن يكون الأمويون قد أدركوا بعض أسباب القوة الكامنة في دعوته، فأرادوا ضمها إليهم بأن يستروا عصبيتهم بستار ديني. وبمجرد قتل مصعب بن الزبير فتح البعيث اليشكري الباب للشعراء من بعده حين قال:

ولما رأينا الأمر نكسا صدوره — وهمّ الهوادي أن يكن تواليا
صبرنا لأمر الله حتى يقيمه — ولم نرض إلا من أمية واليا
ونحن قتلنا مصعباً وابن مصعب — أخا أسد والنخعي اليمانيا

وما إن كسب الأمويون الجولة في ميدان القتال حتى سعوا لكسب قلوب الناس وعقولهم، وتوجهت جهودهم، كرد مباشر على دواعي

الزبيريين، الى التأثير عليهم مستغلين في ذلك سلاح الدين، فاطنبوا في الحديث عن الخلافة وما يتصل بها من المراسم الدينية ورمي خصومهم بمعاداة الدين والكيد للاسلام. ومن اليسير علينا أن نرى في العنصر الديني الذي يطغى على كثير من هذا الشعر أهم معالم سياسيتهم، وبخاصة تلك التي كان ينادي بها الحجاج الذي كان يزعم أن طاعة الخليفة فرض واجب على الناس ويجادل على ذلك. وعن ابن عباس قال: كنا عند عبد الملك بن مروان إذ أتاه كتاب الحجاج يعظم فيه أمر الخلافة ويزعم أن ما قامت السموات والأرض إلا بها، وأن الخليفة عند الله أفضل من الملائكة المقربين والانبياء المرسلين، ذلك أن الله خلق آدم بيده أسجد له الملائكة واسكنه جنته ثم أهبطه الى الأرض وجعله خليفته وجعل الملائكة رسلاً له، فأعجب عبد الملك بذلك وقال: لوددت أن عندي بعض الخوارج فأخاصمه بهذا الكتاب.

ومن الثابت أنه، بمقتضى مثل هذه الأفكار، تتبع الحجاج من انضم الى ثورة ابن الأشعث المخفقة فعرضهم على السيف فمن أقرّ له بأنه كفر بخروجه عليه أطلقه ومن امتنع قتله صبرا. وقد وردت هذه الواقعة في شعر الفرزدق الذي قاله بعد موت الحجاج وتولي سليمان بن عبد الملك الخلافة:

وإذا أنتم من لم يقل أنا كافر ... تردى نهارا عثرة لا يقالها
وفارق أم الرأس منه بضربة ... سريع لبين المنكبين زيالها
وإن كان قد صلى ثمانين حجة ... وصام وأهدى البدن بيضا خلالها

وهكذا بدأت تتجرد على الصعيد الأيديولوجي، القضايا السياسية لتستحيل، تبعا لذلك، الى قضايا دينية، وبعبارات أخرى، تحول الصراع على السلطة من الصعيد السياسي الى الصعيد الأيديولوجي،

وبذلك أصبحت معارضة أهل العراق لحكم بني أمية تظهر في شعر جرير معارضة للعقيدة، كما في قوله للحجاج:

وجدنا بني مروان أوتاد ديننا كما الأرض أوتاد عليها جبالها
وأنتم لهذا الدين كالقبلة التي بها أن يضل الدين يهدي ضلالها

وبوحي من هذا الدافع أطنب الشعراء، وبخاصة جريراً والفرزدق، في استخدام بعض الألفاظ ذات المدلولات الدينية يصمون بها خصوم الأمويين السياسيين، فدفعوا اتباع ابن الزبير بالالحاد كما جاء في بيتي الفرزدق في مديح بني أمية:

بهن لقوا بمكة ملحديها ومكن يحسنون بها الضرابا
فلم يتركن من أحد يصلي وراء مكذّب إلا أنابا

وفي مقام آخر يتطرق فيه الفرزدق الى ابن الزبير ليطلق عليه صفة مسيلمة الملقب كذاب اليمامة، وذلك حين قال:

بعد الفساد الذي قد كان قام به كذاب مكة من مكر وتخريب

ولم يقصر جرير عن الفرزدق في وضم الزبيريين بالالحاد عندما قال مادحاً:

دعوت الملحدين أبا خبيب جماحاً هل شفيت من الجماح
وقد وجدوا الخليفة هبرزياً ألف العيص ليس من النواحي

الى ما هناك من أوصاف تلحق بهؤلاء الخصوم من «النفاق» الى «الشياطين» فضلاً عن كلمة «المشركين» فاتباع قتيبة بن مسلم الذين ثاروا في خراسان عام ٩٦ هـ هم مشركون في نظر الفرزدق الذي يقول:

ولما رأينا المشركين يقودهم قتيبة زحفاً في جموح الزمازم
ضربنا بسيف في يمينك لم تدع به دون باب الصين عينا لظالم

كما صور آل المهلب الثائرين على أنهم «كفار» أما الحجاج فهو «صارم من سيوف الله» و«عون على التقى» ومؤيد «بالعون الالهي» كما في قوله:

تهون عليك نفسك وهو أدنى لنفسك عند خالقها ثوابا
تفرد بالبلاد عليك رب إذا ناداه مختشع أجابا

ويجري جرير المقارنة بين واقعة بدر ووقائع الحجاج، ويضع الحجاج في مصاف الأنبياء عندما يقول:

دعا الحجاج مثل دعاء نوح فاسمع ذا المعارج فاستجابا

وما دام الحكام قد صوروا على هذه الصورة تحف بهم هذه الهالة من القداسة فلم يعد لرعاياهم غير الخضوع لهم والانصياع لحكمهم وإلا واجهوا مغبة عصيانهم حسرة في الدنيا والآخرة.

ولعل المرء يتساءل: أهؤلاء شعراء سليقة وبداوة أم أنهم دعاة تحتاج إليهم السلطة، يعرفون ما يريدون بعنايتهم بمركز الخلافة وتأكيد سلطات الخليفة واستنباط الحجج والدعاوى التي يستند عليها حقه في الخلافة؟ وليس قولهم موجهاً لارضاء الممدوح فحسب، بتقديم صورة انعكاسية عما يروم أن يظهر به أمام رعيته، بل فيه أيضاً إقناع لرعاياه، فكأن هؤلاء الشعراء واعون تماماً الدعوة السياسية التي كان عليهم نشرها. ويصور ذلك جرير في إحدى قصائده التي يمدح بها عبد الملك بن مروان:

لولا الخليفة والقرآن يقرؤه ما قام للناس أحكام ولا جمع

والخليفة لم ينل الولاية إلا بقضاء من الله لا يبدل، كما في قول الشاعر نفسه:

الله طوقك الخلافة والهدى والله ليس لما قضى تبديل

كما أبرز بعض الشعراء فكرة الملك الذي يورث، وهو اتجاه بدأ يكسب صفة الواقعية في النظر الى الأمور. وما دامت الخلافة أصبحت ملكاً دنيوياً فلا بدلها من أصل ترجع إليه، وقد أوضح ذلك الفرزدق حين قال:

تراث عثمان كانوا الأولياء له سربال ملك عليهم غير مسلوب

وأكد الفرزدق حق الوراثة في الخلافة بقوله:

توارثها بنو مروان عنه وعن عثمان بعد تأى كبير

وفي حالات قليلة ذكروا الخلافة بحسبانها إرث الرسول، وما أكثر ما ذهبوا إليه من أن حق الأمويين في الخلافة يرجع الى أسلافهم القدماء، مازجين فكرة العصبية بفكرة الدولة التيوقراطية، كما أورد ذلك الفرزدق مخاطباً سليمان بن عبد الملك:

ورثتم قناة الملك غير كلالة عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

كما أصبح حق الخلفاء في توريث الخلافة أبناءهم حقاً معترفاً به فالفرزدق يصف يزيد الثاني بأنه:

ربيب ملوك في مواريث لم يزل بها ملك إن مات أورث منبرا

كما نجد فكرة «المهدي» تدخل الشعر كعنصر لا يتجزأ من المدح، كما هو واضح في شعر الفرزدق الذي يخاطب سليمان بن عبد الملك:

أنت الذي بعث الكتاب لنا في ناطق التوراة والزبر
كم كان من مقس يخبرنا بخلافة المهدي أو حبر

وكان مثل هذا الغلو يزداد كلما تقدمت الدولة الأموية، وكلما

إزداد التناقض بين شكل الدولة وتطور المجتمع، فتأتي هذه المبالغات محاولة سد هذه الثغرة، كما يأخذ سبيله اتجاه آخر يستهدف المطابقة بين «الاسلام» وسلطة الدولة الدنيوية، ويتكرر ورود هذا المصطلح، في معظم الشعر الذي قيل في الفتن والثورات على الحكم الأموي، فيقول الفرزدق ليزيد بن عبد الملك في هزيمة ابن المهلب:

وما وجد الاسلام بعد محمد	وأصحابه للدين مثلك راعيا
أرى الله بالاسلام والنصرْ جاعلاً	على كعب من ناواك كعبك عاليا
فما تركت بالمشركين سيوفكم	نكوبا عن الاسلام ممن ورائيا

ومثل هذه العبارات وما جرى مجراها مما تعاور عليه الشعراء لا يتجاوز في دلالته تأكيد حقيقة الأساس الديني للخلافة. ومن الممكن أن تؤخذ مأخذ الشعارات السياسية الموجهة للتأثير على الناس بغرض كسبهم للدعوة الأموية، ومن الشطط قبولها، بمعناها الحرفي، واعتبارها مؤشراً حقيقياً للدرجة التي هيمن بها الاسلام كدين وكنظام اجتماعي على حياة مثل هؤلاء الشعراء.

ومع ذلك، فيمكن للشاعر أن يتكلم باسم الجماعة من أجل مجدها الذي يشعر بأنه أحد أبطاله، وهذا واضح في قصيدة لابن قيس الرقيات قالها في معرض الاشارة الى بيعة الوليد بن يزيد:

نحن على بيعة الرسول وما	أعطي من عجمه ومن عربه
به نصرنا على العدو ونر	عى على الغيب في نأيه وفي قربه
منهم كريب يقود حمير لا	يعدل أهل القضاء عن خطبه
وابنا نزار إذا هما اجتمعا	لم يتركا هاربا على هربه

ولا ريب في أن بعض الذين مدحوا الأمويين أو ناصروهم وهجوا خصومهم كان مقتنعين في مناصرتهم وكانوا، في الغالب عندما يمدحون

الخلفاء، إنما يرسمون فيهم المثل الأعلى كما يتصوره المسلمون. وهم إذ يمدحون فيه الخليفة الكامل إنما يعبرون عن آمال الجماعة الاسلامية الكبرى في الخليفة المثالي.

ولا ريب في أن الفرد، في ذلك الحين، كان مشتت الفكر في ظروف معقدة متشابكة متداخلة المعالم، فكان يترجح بين مختلف النزعات، وقد يجتمع كل ذلك في نفس واحدة، ويتجلى، بشكل أو بآخر، في هذه المناسبة أو تلك.

* * *

ولم تقف المناصرة أو المشاقة عند حدود العصبية أو الأيديولوجية الدينية وإنما تفرعت عليها مشاكل فكرية أو فلسفية استعملت أيضاً في الغايات السياسية. ومن هذه المشاكل أو المسائل مشكلة القضاء والقدر، وهل الانسان مخير في الحياة أو هو أسير في يد القضاء يوجهه كيف شاء دون أن يكون له من الأمر شيء. ولم تغب هذه المشكلة عن بعض الشعراء، ولئن كان شاعر مثل ذي الرمة قدرياً يؤمن بحرية الانسان وبأن إرادته غير معطلة، فقد كان معظم الشعراء الذين ناصروا الأمويين بلسانهم - وبخاصة أولئك الذين لم تكن قبائلهم على وفاق دائم مع الأمويين، مثل جرير والفرزدق ورؤبة - يرون أن الانسان مجبر لا يستطيع تغيير شيء مما خط له في لوح القدر، ويؤمنون بأن الانسان ينبغي أن يذعن للقضاء ويستسلم له، وقد رددوا ذلك كثيراً في مدائحهم للأمويين. وتعليل ذلك أنه عندما يشعر الانسان بأنه أسير ضرورة ما فإن انصياعه لها يعفيه، الى حد بعيد، من أزمة يقينية وجدانية، كما يجد فيها التبرير المريح لسلوكه، بمظاهرة النظام القائم، على نقيض القدرية التي كان الحسن البصري زعيم القائلين بها غير منازع، فقد

كانوا، في معظمهم، يعارضون النظام القائم أو ينتقدونه. ويروى أن عطاء بن يسار ومعبداً الجهني كانا يأتيان الحسن البصري فيقولون: إن هؤلاء الملوك (أي بني أمية) على قدر الله، فيقول: كذب أعداء الله.

وهكذا كان معظم الشعراء الذين يمدحون بني أمية وينالون جوائزهم على مذهب الجبر، فكانوا يتعمدون الاحتكام إليه في تقرير خلافة بني أمية، ومن ذلك قول جرير:

نال الخلافة إذ كانت له قدراً كما أتى ربه موسى على قدر

ويقول أعشى تغلب:

وأن أمير المؤمنين وجرحه لكالدهر، لا عار بما فعل الدهر

وكأنه يشير صراحة الى أنه لا يصح لأحد أن يشكو من أمير المؤمنين ظلما، لأن ما يصدر عنه إنما هو بقدر من الله.

وبالاضافة الى ذلك، ظهرت في القرن السابع الميلادي حركة سياسية دينية تلتزم، ضمنا، جانب الأمويين، عرفت بالمرجئة، فهذه الفرقة تترك الحكم على من هو مخطيء أو مصيب، مرجأ، ترجئه ولا تقطع فيه، أي كان أول مباديء المرجئة إرجاء الحكم على المسلم وترك أمره الى ربه، ولو أهمل الفروض الدينية، بل حتى ولو اقترف المعاصي والآثام، وكانت كثرتهم تؤمن بالجبر وتعطيل حرية الانسان أمام القدر. وكان منهم من يرى أن ترد الخلافة الى الأمة فلا تختص بها قريش، سواء بيتها الأموي أو البيت العلوي. ويظل من الواضح أن هذه الفرقة تخدم، من حيث النتيجة، الوضع القائم. ولم يكن ما ورد في «البيان والتبيين» للجاحظ من شعر حول المرجئة إلا مفصحاً عن هذه الحقيقة:

إذا المرجي سرك أن تراه يموت بـدائـه من قبـل موتـه
فجـــدد عنـــده ذكرى عـــلي وصلي على النبي وأهل بيته

ويبدو رأي المرجئة في منتهى الحذق والحكمة السياسية، إذ كان يعفي الأمويين من مواجهة الاتهام الذي يوجهه إليهم خصومهم، وحتى قسم من المتدينين المحايدين الذبن كانوا يرون في الأمويين مغتصبين للسلطة، حولوا مبدأ الشورى والبيعة الى قاعدة سلالية لانتقال الملك. ولكن فيه أيضاً رغبة في صون وحدة الأمة أو والجماعة وجمع كلمتها لتنصرف الى أمورها الزمنية مباشرة دون التستر وراء الدين. ولا نجد غريباً أن يكون الشاعر الذي ضمّن شعره مبدأ المرجئة هو ثابت قطنة من عرب خراسان، حيث كان الخطر يترصد العرب جميعاً، وقد ضمن قصيدته أهم مبادىء المرجئة يقول فيها:

نرجي الأمور إذا كانت مشبهة ونصدق‌القول فيمن‌جار أوغدا
وما قضى الله من أمر فليس له رد ومـايقضي من‌شيء يكن‌رشدا
كـل الخوارج مخط في مقالتـه ولو تعبـد فـيما قـال واجتهـدا
أمـــا عـــلي وعـــثمان فـــإنهما عبدان لم يشركا بالله منذ عبدا
وكـان بينهما شعـب وقـد شهـدا شق العصا وبعين الله ما شهدا
يجزي عـــلي وعـــثمان بسعيهما ولست أدري بحـــق أيـــة وردا
اللـه يعـلم مـاذا يحضران بـه وكـل عبـد سيلقى اللـه منفردا

إن ثابت قطنة بموقفه هذا ومواقف أخرى واقعية إنسانية كان أنموذجاً للذين يتصورون إمكان تطوير الدولة من الداخل.

الفصل الثالث عشر

انعكاس العصبية على التجمعات القبلية وتهاجي الشعراء

وما كان لعصبية الدولة، ممثلة بقريش أو بفرع منها، أن تظل ديدن السلطة لولا لعبة التوازن الخطرة التي أبقت، بين أيديها، الأعنة تشدها وترخيها حسب الحال. وكان تباعد أرجاء الدولة الواسعة وصعوبة الاتصال بين أجزائها يخلق في مناطق بعينها بؤراً للاحتكاك المباشر بين التجمعات القبلية، على الرغم من وجود الدولة، الحاضرة الغائبة، وكانت ضحايا بعض هذه الاحتكاكات تربو على الآلاف، ولعل أكثر المناطق الساخنة التي كانت تتوافى فيها العصبيات الوافدة من البصرة والكوفة وبلاد الشام - فضلاً عن أصناف أخرى، من المعارضين والناقمين - كانت خراسان التي ترك لنا شعرها وثيقة تاريخية من أهم الوثائق لما كان لعصبية الدولة والعصبيات الفرعية من أثر مدمر للاستقرار وموطيء للانفجار.

وقوّى هذه العصبيات الفرعية ارتباطها بالمنافع السياسية والمادية التي زادت في الاحن والبغضاء والتنافس المرير والتحاسد، بحيث سيطر ذلك على وجدان كل قبيلة وحدد اتجاهها وسياستها. وقد غلبت

في أكثر بقاع العربية عصبيتان: عصبية يمانية قوامها الأزد وحلفاؤهم من بكر وعبد القيس وعصبية قيسية قوامها قيس وتميم، ولا ينفي ذلك وجود تناقضات قبلية في قلب كل تجمع، ولكن كلا التجمعين كان الوجه الآخر لعصبية الدولة في ترجحها أو في لعبة التوازن التي كانت تمارسها. وفي ضوء عملية التوازن - أو عدم التوازن - هذه، كان تعيين الولاة، وكان موقف هذه التجمعات القبلية من السلطة ومن بعضها، ولم تكن لغة الكلام هي الأداة التي تستعملها الأطراف المتناحرة فحسب، وإنما كان السلاح أحياناً تتمتها أو كانت تتمة له.

وفي غير حالات الاحتراب، كانت هذه العصبيات تصاول بعضها بعضاً بالاداة التي مرنها العرب وثقفوها، وهي الشعر، وكان للمأثور القبلي الجاهلي، في هذا المجال، دوره وحيزه، إن لم يكن الأساس الذي استند إليه الشعر الأموي في هجائه أو مديحه أو فخره. وإذا كان هناك من جديد فهو إدخال العقيدة الجديدة والدولة في هذه المعارك، بايجاد أسباب لتدعيم الفخر أو المديح أو الهجاء الصادر عن طابع قبلي أو ذات قبلية.

ولعل أول ما يطالعنا من هذا الشعر قول لجرير بن عرادة التميمي، عندما اتصل بعلمه نبأ وفاة يزيد بن معاوية، وكان والي خراسان مسلم بن زياد يخفي هذا الخبر وسواه من الأخبار السيئة عن العرب هناك:

يا أيها الملك المغلق بابه	حدثت أمور شأنهن عظيم
قتلى بجنزة والذين بكابل	ويزيد أعلن شأنه المكتوم
أبني أمية إن آخر مسلككم	جسد بجوارين ثَمّ مقيم
طرقت منيته وعند وساده	كوب وزق راعف مرثوم

ومرنـــة تبكي عــلى نشوانـــه فـالصنج تعقـد تـارة وتقوم

وهذا الشاعر الذي يعرض بالدولة والخليفة هو شاعر تجمع قبلي، وهواه مع قومه ضد الأزد اليمانيين الذي يفخر عليهم فيما بعد:

ومنـا رسول الله أرسل بـالهدى وأنـت مـع الجحاد سحار بـابـل
ولم يجعــل اللــه النبوة فيــكم ولا كنتم أهـلاً لتلـك الرسائــل
نصبتم لبيـت الله ترمون ركنـه وكـان عظيماً رميه بـالجنادل

فهو يفخر بمضر ويعيب على خصومه انحيازهم الى المختار الثقفي ليشتهروا، فلما قضى مصعب بن الزبير عليه أصبحوا أدوات وصنائع للأمويين فبطشوا بالقبائل المتمردة وانتهكوا الحرمات المقدسة واجترأوا على ضرب مكة والمسجد الحرام بالمجانيق، في حين أن بني تميم من المضرية أصحاب القدر والخطر وبيت النبوة.

ويتصدى الطرماح بن حكيم الطائي القحطاني لخصوم الأزد فيقول في معرض اشتراك الأزد في قتل الوالي القيسي الباهلي قتيبة بن مسلم والي خراسان:

لولا فوارس مذحج ابنة مذحج والأزد زعزع واستبيــح المنــبر
وتقطعــت بهم البــلاد ولم يؤب منهم الى أهـــل العراق مخـــبر
قحطـان تضرب رأس كـل متوج وعـلى بصـائرهـا وإذ لا تبصر
في عزنـــا انتصر النـــبي محمـــد وبنـــا تثبـــت في دمشق المنـبر

وفي قصيدة للشاعر ثابت قطنة يعتد بفضل الأزد على الاسلام، وانهم ناصروا الرسول حين وفد عليهم بالمدينة مهاجراً من مكة ويتمدح بمجدهم التليد في الجاهلية ممثلاً في دولة الغساسنة العزيزة القوية فيقول:

أبونا أبو الأنصار عمرو بن مالك هم ولـدوا عوفـاً وكعبـاً واسلما
وقـد كـان في غسان مجـد يعده وعـادية كـانت من المجد معظما

وكان بين الوالي وقواده، إذا اختلفت عصبياتهم، مشاحنات واحتكاكات، فعندما كان الحجاج والياً على العراق وابن المهلب الأزدي قائده لقتال الأزارقة، كان الحجاج يستعجله القضاء عليهم، وابن المهلب يطاوله متذرعاً بالضرورات العسكرية. وكان الشاعر كعب الأشقري الأزدي يقف بجانب المهلب في قتال الأزارقة فراح يستخف بالحجاج وأنه لا يحسن القتال وينصحه بالعكوف على ملاهيه:

ان ابن يوسف غره من غزوكم ... خفض المقام بجانب الأمصار
لو شاهد الصفين حين تلاقيا ... ضاقت عليه رحيبة الأقطار
ورأى معاودة الرباع غنيمة ... أزمان كان محالف الاقتار
فدع الحروب لشيبها وشبابها ... وعليك كل خريدة معطار

وكان القحطانيون قلما يتعرضون للعصبية الأموية وكان يرضيهم، الى حد ما، أن يكونوا قوام هذه العصبية، وإذا صدر منهم ما يجاوز الحد فسرعان ما كانوا يعتذرون عنه، لا بل كانوا يقاتلون أحيانا بني قومهم بجانب الأمويين، فعندما ثار يزيد بن المهلب، من الأزد اليمنيين، على الدولة الأموية بويع بالخلافة، ولكن الأمويين تغلبوا عليه بجيش من أهل الشام، بينهم قسم من اليمنيين في بلاد الشام. وقد ترك ذلك أسى في نفوس بعض الشعراء اليمنيين، لأن العصبية اليمنية لم يلتئم شملها في جبهة واحدة. ونجد ثابت قطنة، وهو يرثي يزيد بن المهلب، يهدد، في معرض العتاب المر، القبائل اليمنية التي ظلت على ولائها للأمويين فيقول:

وعليّ أن أقود الخيل شعثا ... شواذب ضمراً تقصي الاكاما
فاصبحهن حمير من قريب ... وعكا أو أرع بها جذاما
ونسقي مذحجا والحي كلبا ... من الذيفان أنفاسا قواما

عشائرنـا الـتي تبغي علينـا تخربنـا زكـا عـامـا فعـامـا
ولولاهم ومـا جلبوا علينـا لأصبح وسطنـا ملكـا همامـا

وأورد صاحب «زهر الآداب» أن عبد الأعلى بن عبد الرحمن الأموي عتب على بعض ولد الحارث، فقال كعب الأشقري معرضا به ومنوها بحسان بن ثابت من شعراء الدعوة الاسلامية:

أخـال بـالعم وبـالجـد مفتخراً بـالقـدح الفرد
الهـج بحسان وأشعـاره فـإنهـا أدعـى الى المجـد
لولا سيوف الأزد لم تؤمنوا ولم تقيموا سورة الحمـد

فتوعدوه فخاف فقال:

بني هاشم، عفوا، عفا الله عنكم وإن كـان ثوبي حشو ثنييه مجرم
لكم حرم الرحمن والبيت والصفا وجمع ومـا ضم الحطـيم وزمزم
فـإن قلتم بـادهتنـا بعظيمـة فأحلامكم منها أجل وأعظم

ومن الطريف أن النزاع لم يقف على التباهي بقحطان وعدنان وبالأيام والشجعان، بل تجاوز ذلك الى التباهي بارتباط كل فريق بجماعة من الأعاجم بروابط الدم والنسب والثقافة، فافتخر النزارية بالفرس على اليمانية وعدوهم من ولد «اسحق بن ابراهيم» وافتخروا بابراهيم جد العرب والفرس، ونظم جرير بن عطية الخطفي التميمي في ذلك شعراً جاء فيه:

أبونا خليل الله لا تنكرونه فـاكرم بـابراهيم جدا ومفخراً
وأبناء اسحق الليوث إذا ارتدوا حمائـل موت لابسين السنورا
إذا افتخروا عدوا الصبهبذ منهم وكسرى وعـدواالرومزانوقيصر
أبونا أبو اسحق يجمع بيننا أب لانبـالي بعـده من تـأخرا
أبونا خليل الله والله ربنا رضينـا بما أعطى الالـه وقـدرا

وكان من الطبيعي أن يجعل القحطانيون أعداء الفرس من ذوي أرحامهم، وهم اليونان، فقالوا أن يونان أخ لقحطان، وأن الاسكندر من تبّع، وكان من الطبيعي انزعاج العدنانيين من ربط نسب قحطان بيونان، فانبروا للرد عليه، وكيف يرضون أن يكون للقحطانيين أبناء عم على شاكلة اليونان، وقد كانوا أمهر من الفرس، ولهم دولة كبرى، فقال أحدهم، وهو أبو العباس الناشيء:

وتخلط يونانا بقحطان ضلة   لعمري لقد باعدت بينهما جدا

ويستفاد من مجمل ما ذكرناه أن شعراء الأزد، بعامة، ومعهم شعراء بكر وعبدالقيس كانوا متعصبين لقبائلهم، واستشعروا دورها المهضوم ومكانها الضائع، وصرحوا برغبتها في السلطان تصريحا قوياً، وبالمقابل، تحيز خصومهم لقيس أو لتميم أو لمضر أصلاً، ولكنهم، بعد اخفاق حركة عبدالله بن الزبير، لم يعودوا يطمعون إلا بسلطان نسبي بأن يكونوا ولاة أو أن يحلوا مكان اليمنيين في قوامة عصبية الدولة.

ولكن هذا التوازن الذي اعتمدته عصبية الدولة لم يكن مقدراً له دائماً أن يحظى بالتوفيق، وكلما تقدمت الدولة كانت هذه اللعبة تزداد تعقيداً، وظهر بعض الخلفاء وكأنهم منحازون كلياً الى جانب دون آخر، وكان ذلك أمراً ينذر بالخطر. وفي محاولة من هذه المحاولات وقع أكبر حادث فت في عضد الدولة الأموية وكأنه كان النذير بنهايتها، فقد تسرع الوليد بن يزيد الى إغضاب اليمنية وملء قلوبها بالحقد بحبسه خالدا القسري اليمني الذي كان والياً للعراق وتسليمه الى يوسف بن عمر الثقفي، والي العراق الجديد، الذي حبسه وعذبه وقتله في عذابه وحبسه. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، فقد وضع الوليد بن يزيد شعراً يعرض فيه باليمنيين ويفتخر بالقيسيين، وهو أمر لم يكن

خليفة قبله يقدم عليه أو يجاهر به فتلك مهمة متروكة للشعراء، ومنه:

وطئنـــــا الأشعرين بعز قيس فيـا لـك وطـأة لن تستقـالا
وهــذا خـالــد فينــا أسيراً ألا منعوه إن كـانوا رجـالا
عظيمهم وسيــدهم قــديـا جعلنـا المخزيـات لـه ظـلالا
ولو كـانـت قبـائـل ذات عز لمـا ذهبـت صنائعه ضـلالا
وكنــدة والسكون فما استقـالوا ولابرحـــت خيولهم الرحـــالا
فما زالوا لنـــا أبــدا عبيــدا نسومهم المــذلــة والسفـــالا

ولم يسكت اليمنيون عن هذه الاهانة، ومن المعروف أنه بعد قتل خالد القسري تمت المؤامرة على الوليد بن يزيد بمساعدة اليمنيين، وعلى رأسهم قبيلة كلب، وقد نجحت المؤامرة وقتل الخليفة. وقتل الخليفة، عن طريق التمرد أو الثورة، ظاهرة خطيرة لم تكن قد حدثت سوى مرة واحدة وجرت يومها وبعدها ما جرت. وراح الشعراء اليمنيون يتباهون بقتله، ويكشف هذا الشعر عما صار إليه أمر الدولة في ظل العصبية، يقول أحد الشعراء:

سنبكي خـــالـــدا بمهنــدات ولن تـذهـب صنائعه ضـلالا

ويقول أبو محجن مولى خالد:

سائل وليدا وسائل أهل عسكره غـداة صبحـه شؤبوبنـا الـبرد
هل جاء من مضر نفس فتمنعه والخيل تحت عجاج الموت تطرد

ويقول خلف بن خليفة:

تركنـا أمـير المؤمنـين بخـالـد مكبا على خيشومه غير ساجد
فـإن تقطعوا منـا منـاط قلاده قطعنـا بهـا منـكم منـاط قلائـد

وعاود الكرة مروان بن محمد وأراد أن يرد العصبية قيسية، ونكل

ببني كلب، حرس الخلافة التقليدي، ونقل مركز الخلافة الى حران فأغضب اليمانية جميعاً وألبهم عليه ولربما أغضب أهل الشام أيضاً، فكانت في عهده نهاية خلافة الأمويين.

* * *

ولئن كان موقف العرب من بعضهم كما بينا، فمن طبائع الأمور أن ينعكس ذلك على مواقفهم من غير العرب، وبخاصة الموالي منهم، هذه الطبقة التي بدأت في التكاثر وسكنى المدن، والتي سيكون لها شأن كبير في قابل الأيام. وقد جعلت الفتوح زواج العرب بالفارسيات أمراً عادياً نجم عنه ظهور طبقة جديدة من المولدين عرفوا بالهجناء. وطبقا لتقاليد العرب، فإن الهجين دون مرتبة الصريح، وكان الجاهليون يحرمونهم حق الوراثة، وكانت سياسة بني أمية تحول بينهم وبين تولي الخلافة أو المناصب الهامة، لأن العرب لا يخضعون لغير العرب، في زعمهم. غير أن بعضهم تسنموا مناصب عالية في الدولة لمكانة آبائهم العرب ونفوذهم، مما عرضهم لنقدات الشعراء وهجائهم، وقد تناولت هذه النقدات عبيد الله بن زياد الذي كانت أمه فارسية، ومن ذلك قول يزيد بن مفرّغ:

ألا أبلــغ عبيــد اللــه عني   عبيــد اللؤم عبــد بني عــلاج
عـلي لــكم قـلائـد بـاقيـات   يــثرن عليــكم نقــع العجــاج
تــدعيــت الحضــارم من قريش   فما في الـدين بعـدك من حجـاج
ابن لي هــل بيــثرب زنــد ورد   قرى آبــائــك النبــط العجــاج

ولكن امتياز العرب من رعاياهم، من غير العرب، كان يزداد عمقاً باتساع اتصالهم المباشر بهم حتى أنهم إذا هجوا بعضهم كان من جملة ما يعيرون به وجود نسبي غير عربي، مثل هجاء الفرزدق لقبيلة طيء:

وما طيء إلا قبائل أنزلت الى أهل عين التمر من كل جانب
فما علمت طائية من أب لها ولو سألت عن أصلها كل ناسب

وكان زواج المولى من عربية حرة نادرا في البداية ومحفوفا بالمخاطر ومدعاة لتعيير من يزوج بناته إليهم، وقد قال أحد الشعراء وهو يعير من أنكح ابنته من أحد أبناء الموالي:

نبئت خولة قالت حين أنكحها لطالما كنت منك العار أنتظر
انكحت عبدين ترجو فضل مالهما في فيك مما رجوت الترب والحجر
لله در جياد أنت قائدها برزنتها وبها التحجيل والغرر

ولم يكن العداء يقف عند حد الزواج، إذ لم يكن العرب يخفون احتقارهم العام لهم، ولم يكن الشك يخالجهم في لؤمهم. يقول جرير:

وما جعل القوادم كالذنابى وما جعل الموالي كالصميم

وعلى الرغم من أن هذا الموقف لم يكن عاماً مطلقاً، ولم يكن جميع الناس يركنون إليه أو يأخذون به، فقد أعطى الذريعة لما كان يبيت للعرب في فارس. ويلاحظ أن رد فعل هؤلاء الموالي قد بدأ مبكراً، ولعلنا لواجدون فخراً ذا جرس خاص عند بعض الشعراء كبداية للنزعة الشعوبية. ولئن كانت هذه النماذج قليلة فإنها معبرة، وينسب الى اسماعيل بن يسار منها:

أصلي كريم ومجدي لا يقاس به ولي لسان كحد السيف مسموم
أحمي به مجد أقوام ذوي حسب من كل قوم بتاج الملك معموم
جحاجح سادة بلج مرازبة جرد عتاق مساميح مطاعيم
من قبل كسرى وسابور الجنود معا والهرمزان لفخر أو لتعظيم
أسد الكتائب يوم الروع إن زحفوا وهم أذلوا ملوك الترك والروم
هناك ان تسألي تنبي بأن لنا جرثومة قهرت عزّ الجراثيم

وله أيضاً:

رب خـــــــال متوج لي وعم ماجـد مجتدى كريم النصاب
إنـمـــا سمي الفوارس بــــالفر س مضاهـاة رفعـة الأنساب
فاتـركي الفخر يا أمام علينـا واتركي الجور وانطقي بالصواب
واسألي إن جهلت عنا وعنـكم كيـف كنـا في سالـف الأحقاب

والغريب في أمر هذا الشاعر وأمثاله أنهم ولدوا وعاشوا في الأرض العربية وثقفوا لسانهم وتخلقوا بأخلاقها، ولكن ريح العصبية كانت تذكرهم بأصولهم وانهم من الموالي فتثير في نفوسهم روح الغضب والنقمة.

★ ★ ★

كان شعر العصبية، بما يجاوز الإطار القبلي في المفهوم الجاهلي، يستوعب أكثر أبواب الشعر، وقد تخللته المصالح السياسية التي تجد في الدولة، وقد قامت بجانب القبيلة وفوقها، موئلها أو البؤرة التي تلتقي فيها. وكان أكثر الدوافع حسماً في بعض هذا الشعر هو الحظوة عند الخليفة أو ولاته، تلك الحظوة التي تصدت لها الارستقراطية: التميمية أو القيسية أو اليمانية أو التغلبية أو البكرية، في البصرة والكوفة واليمامة أو بلاد الشام أو خراسان، وابتغت أن تفيد منها تكريماً ومنافع. وكان طباقها ما يشجر، في سبيل ذلك من خلاف، وما تحركه السلطة وتشجع عليه، فيتمثل في أداته المناسبة، وهي الهجاء.

ولا ريب في أن الهجاء، كظاهرة أدبية، له أصوله في العداوات التي كانت تقع بين القبائل، وأحياناً، بين أرهاط القبيلة نفسها، كما أن المنافسات القبلية والشخصية تحدو عليه. ولكن الهجاء في ظل قيام الدولة على العصبية، وانتشار المدن أو الحياة الحضرية، وكثرة أوقات

الفراغ، وإقامة « سوق أدبية » مثل « المربد » كان ينشد فيها الشعر، وبخاصة الشعر الهجائي، هو ظاهرة قديمة جديدة، لا بد أن تكون لها أسبابها ودواعيها المستمدة من واقع جديد وظروف اجتماعية وسياسية جديدة. وإذا وضعنا جانباً الهجاء المباشر الذي أملته عصبية أو حزبية سياسية، وهجاء آخر كان يتناول رجال الدولة أو المقصرين من القادة، بحق أو بغير حق، وبدوافع قبلية عصبية في أحيان كثيرة، وصلنا الى نوع فريد من الهجاء يقوم في ظل الدولة، ولعلها ترعاه وتشجع عليه، يتولاه، في أبرز معطياته، شعراء محترفون، ذو مكنة واقتدار في فنهم. وقد يصادف أن يختلط هذا النوع من الهجاء بما وقر في النفوس من عداوات قبلية وسياسية تحبوه ازدواجية أو مثنوية في دوافعه ومراميه، ولكنه يظل، في غالب أمره، هجاء مسموحاً أو متسامحاً فيه من قبل الدولة، وموضع تتبع الناس وتفكههم أحياناً، وبخاصة الطبقة العليا من المجتمع.

إن فرادة هذا النوع من الهجاء ناشئة عن أنه يقوم في ظل الدولة وتحت سمعها وبصرها، وأحيانا كثيرة في مجالس خلفائها وولاتها، وبالتالي، يغلب عليه طابع اللعب لا الجد أو كأنه أقرب الى لعبة السيف والترس منه الى القتال الحقيقي. ولم يكن هذا الهجاء شعر المقاتلين أو أصحاب الفرق السياسية أو الدينية - الذين كانوا يقرنون الكلمة بالفعل - وانما كان شعراؤه لائذين بالسلطة أو متملقين لها أو مراعين ترجحها في ممارسة عصبيتها واختيار ولاتها. وكانت لهذه الدولة عليهم سلطة التأديب، إذا أرادت، فلا يجد الشاعر قبيلة تحميه، فيقف أعزل أوحد إزاء السلطة صاحبة الذراع الطويلة. وفي الوقت نفسه، كان هؤلاء الشعراء، في أشخاصهم، ضمن حماية الدولة، وبوسعهم الاقذاع في القول دون أن يخشوا مغبة الانتقام المباشر من قبل من

يهجونهم. وبذلك، كانت الدولة القائمة على العصبية، ترعى هذه اللعبة المسلية والخطرة، في آن واحد، وكأنها حكم في مباراة.

يروي صاحب «زهر الآداب» أن العجاج الشاعر دخل على عبد الملك بن مروان فقال له: بلغني أنك لا تحسن الهجاء فقال: يا أمير المؤمنين، من قدر على تشييد الأبنية أمكنه خراب الأخبية. قال: ما يمنعك من ذلك؟ قال: إن لنا عزاً يمنعنا من أن نُظلم، وحلماً يمنعنا من أن نظلم. ولعل في السؤال أو الاستفهام شيئاً من الترغيب والتحريض.

إن تكريس هذا النوع من الهجاء الذي يتواقع ويتثالب فيه شعراء محترفون، يشايع فيه كل واحد منهم قبيلته، يؤلب لها، ويؤلب على أعدائها أو خصومها، ويقدح فيهم وفيمن يشايعهم أو يدافع عنهم، من شأنه أن يخلع عليه طابع الاحتراف واستقلال هذا الشكل من الفاعلية الأدبية، وبذلك استقام له ما يميزه من الشعر الجاهلي الذي كان يتسم بالعزوف عن استقلال القصيدة الهجائية، إذ كان الهجاء - كوصف الأطلال والغزل ووصف المرأة، جزءاً من قصيدة عامة تتناول موضوعات متعددة. صحيح أن استقلال بعض القصائد، بلون من ألوان الشعر، كان قد بدأ في العصر الجاهلي، ولكن اصطفاء الشاعر لنهجه كانت تمليه عليه ذاتية معينة، أما هذا النوع من الهجاء فقد غلب أن تقتصر عليه القصيدة الواحدة، لأنه أصبح فاعلية مهنية مستقلة.

ولم يعد هذا الهجاء فناً التزامياً، كما كان الحال في العصر الجاهلي، لأن موقعه من الدولة وسلطتها كان يجعله متصلاً ببواعث تتفق والعمل السياسي الذي تمارسه الدولة، التي لم تكن بعيدة عن إزكاء الخلافات القبلية. ولئن كان الاسلام قد أضعف جذوة العصبية القبلية فقد استثارها الأمويون، وقد دأب بشر بن مروان على الاغراء بين الشعراء

والايقاع بينهم مستحثاً إياهم على النظم شاغلاً بمنازعاتهم الرعية عن مراقبة أولي السلطة وعن الفتنة عليها. وكان يجمع في بلاطه جريراً والفرزدق، وينفذ رسول جرير بقصيدة للأخطل كي ينقضها، كما أنه أغرى بين الأخطل وجرير وسواهما. وكانت هذه سمة من سمات السياسة الأموية القائمة على العصبية، فالمهم هو إشغال الرعية بالهموم الجانبية الطارئة عن الاهتمام بمصير السلطة والحكم. وربما كان اغداق معاوية الأموال على أهل الحجاز واغراقهم في النعيم والترف لا يعدو هذا الدهاء الصامت العميق، وقد طاب لأكثرهم ذلك العيش فانصرفوا الى الزينة والتطيب والمجون، يستخفهم الثراء ويطيب لهم عيش الخلو.

ومن الثابت أن العنصر الشخصي الدافع على تهاجي هؤلاء الشعراء كان أقوى من المشاكل القبلية والسياسية. وأبرز دليل على ذلك أن جريراً، وهو التميمي المنافح عن القيسيين، لم يتعرض للأخطل بالهجاء، ولم يتعرض له الأخطل بالمقابل حتى وجد من أوقع بينهما، على الرغم من أن مصالح قيس وتغلب كانت متعارضة دائماً، كما أن تهاجي جرير والفرزدق لم يكن له أي معنى على الصعيد القبلي لأن كليهما من تميم، كما أن قيسا وتميما كانتا، على صعيد التحالفات القبلية والسياسية، في صف واحد. وكان الفرزدق، في معرض هجائه لجرير، ينوه بمآثر التغلبيين، وقس على ذلك. إذن، ثمة ظاهرة تدل على استمرار الصراع على نطاق ضيق لا يتجاوز، في بعض الأحوال، المستوى الشخصي، وفي ضوء ذلك يغدو أمر الفرزدق وجرير شاهداً قوياً، في مجال الشعر، على ذلك التأرجح بين حدي الجدية المفرطة والعبثية المضحكة للنشاط القبلي حين يدار تحت رقابة سلطة مركزية. ويمكننا أن نتبين في هذه الظاهرة مطابقة بين موقف الشعراء، بعامة، من الدولة، وبين منحى التطور العام الذي كان القبليون يخضعون،

بمقتضاه، في اطراد وتلازم، لسلطة الدولة أكثر منه استحياء لمثل القبليـة الجاهلية ودواعيها التي تستلزم وحدة عضوية يمتزج فيها العنصر الشخصي بالعنصر الجماعي.

لهذا لا نجد غريبا أن يستشفع الفرزدق لجرير لدى الحجاج ليعفيه من [الخروج] لقتال الخوارج، كما لا نجد الغرابة نفسها عندما نجد جريراً يستشفع للفرزدق عند هشام بن عبد الملك، فيقول له هشام: يا جرير، أما يسرك أن يختزي الفرزدق؟ فيجيب جرير: لا والله يا أمير المؤمنين إلا أن يخزى بلساني، قال: فأين ما تقوله له ويقوله لك؟ قال: ما أقول ولا يقول إلا الباطل. فلما انصرف جرير اتبعه هشام بصره وقال: ويحه! أي امريء هو عند حسبه. وهذه المقابلة القصيرة تفصح عن الكثير، فكلاهما كان يفهم كنه الآخر ومراميه، كما كان هشام يعلم أن هذا الهجاء الذي كثيراً ما يقترن في القصيدة الواحدة بمديح الخلفاء والولاة ورجال السلطة بعامة إنما كان يلعب لعبة السلطة. وكان جرير يدرك ذلك ويروم أن يفهم هشاماً أن هذه المهارشات ليس فيها ما يقوم على الصدق في القول أو الاعتماد على الحقيقة.

وسأل هشام بن عبد الملك خالد بن صفوان أن يصف له جريراً والفرزدق والأخطل، فانصفهم ولم يقل كلمة سوء في حق أحدهم فقال له هشام: ما رأيت مثلك يا ابن صفوان لتخلصك في مدح هؤلاء ووصفهم حتى أرضيتهم جميعاً وسلمت منهم. فالدولة متسامحة مع هؤلاء الشعراء إذا سلقوا الناس بألسنتهم، والأريب هو الذي يتحاماهم.

إذن، لم يكن هذا الهجاء وليد الحياة القبلية وإنما هو وليد الحياة الحضرية، ولو بدا في بعض معانيه أو مناحيه وكأنه استمرار لهجاء الجاهلية. ويمكن القول إن ازدهار هذا النوع من الشعر يتوافق وبيئات

مدنية مستقرة يمكن أن تتفرغ للاهتمامات الجمالية أو للمتع الفنية، فقد كان «المربد» بالبصرة مكانا للمتعة بمشاهدة مبارزات الكلام. وكان الناس، وبخاصة رجال السياسية يميلون الى إشغال أوقات فراغهم في التحدث عن السياسة أو الشعر في المساجد أو الساحات العامة، وبخاصة «المربد» حيث كانت تقوم الحلقات، ولكل فرد أن يحضر أية حلقة شاء ويساهم فيما يدور فيها من أحاديث ومجادلات. والواقع أن هذه الحلقات كانت كالنوادي التي تجمعهم والمدارس التي يتلقون فيها تربيتهم كما كانت ساحات «الآغورا» للاغريق.

لهذا، بوسعنا التأكيد على أن الكثير مما اشتملت عليه مناقضات الشعراء، وبخاصة الثلاثي المشهور، لم تكن مناقضات أو مناظرات جادة، ولعل هذا ما جعلهم، وحمل الشعراء بعامة على ملء نقائضهم بالفكاهة، ويروى أن جريراً قال لبنيه: إذا هجوت فاضحك. ولولا أن هذا الهجاء كان قرين عداوات وحزازات سببتها عصبية الدولة لجاز لنا القول أن العرب قاطني المدن يودون وداع شق من ماضيهم وداعا ضاحكا، شأن الملاهي اليونانية، ولكن الأمور لم تكن قاصرة على هذه الدواعي وحدها، وان يكن من الملائم أخذها في الحسبان كظاهرة لها ما يدعمها. ومن طريف ما يروى عن ذلك أن الحجاج قال لجرير والفرزدق: ائتيا في لباس آبائكما في الجاهلية، فجاء الفرزدق وقد لبس الديباج والخز وقعد في قبة. وشاور جرير دهاة بني يربوع فقالوا: ما لباسُ آبائنا إلا الحديد، فلبس جرير درعا وتقلد سيفا وأخذ رمحا وركب فرساً في أربعين من بني يربوع، وجاء الفرزدق في هيئته فقال جرير:

لبست سلاحي والفرزدق لعبة ... عليه وشاحا كرّج وجلاجله
أعدوا مع الحلي الملاب فإنما ... جرير لكم بعل وأنتم حلائله

وكون هذا الشعر يتوافق ووسط حضري مدني، أو كونه أشبه بألهية تستهوي الجمهور، كان من شأنه أن يضع الشاعر في موضع يوافق مصلحة القبيلة حينا ويخالفها حينا. وبما أن الشاعر سيد أداته فيما يعود عليه بالنفع ويرضى الجمهور، فقد كان يعد قصيدته بروية وعناية متأملاً قصيدة خصمه محاولاً تجاوزها أو تجاوز سيرورتها بما يناقضها في قصيدته. وهذا الواقع يبعد عن هذا الشعر انتماءه القبلي الصرف، أي أنه قبلي في جانب ونفي للقبيلة في جانب آخر، انه تجسيد خارجي لما في النفس القبلية، الذي بدأت الحياة تتجاوزه إحساساً ووعياً. انه شكل من التطهر النفسي تمارسه فئة محترفة من الشعراء، تشعر بذاتيتها وبدورها، وحتى بتضامنها، وتروم إظهار براعتها في الجدل. وكان من الجائز اعتبار هذا التشنيع بالقبلية وهذه المشاهد المسلية من مظاهر العافية التي تدفع كل عصر أو جيل أن يودع أمسه وداعاً ساخراً. وما كان ذلك ليستثير حفيظة ما بقي مجالاً لاظهار البراعة وتسلية الناس وتجسيد بقايا المنازعات القبلية خارجيا في نزاعات كلامية، تكون بمثابة متنفس لا خطر منه أمام الرواسب النفسية التي تظل عالقة في المراحل الانتقالية. ولكن الدولة، كانت تستخدمه، بحكم واقعها، كجزء من لعبتها السياسية التي كانت تمارس وجهيها في الادناء والاقصاء والعطاء والحرمان، أي لولا ذلك لما وجدنا في هذا الهجاء، على إقذاعه وبذاءته أحياناً، ما يمكن اعتباره أمراً مستنكراً. وكون الهجاء يدار من خلال محرضات السلطة ورقابتها، كان يتيح للشاعر أن يغلو عندما يشعر أنه بمأمن من الاقتصاص منه، ولكنه، في الوقت نفسه، كان يحذر سطوة الدولة في الزجر والتأديب والعقاب. وبعبارة أخرى، كانت الدولة تترك هذا الشعر يتحرك من خلال رقابتها السياسية لا من خلال دورها في مراقبة الأخلاق العامة، لتجعل من هذا الضرب من الشعر عنصر

تمهيد للبعد النفسي الذي تقوم عليه العصبية.

كان هذا الشعر يتناول الأشخاص والقبائل معا، فبمجرد الاختلاف بين شاعرين أو تحرش أحدهما بالآخر أو إطلاق حكم على هذا الشاعر أو ذاك، كان ذلك يجر الى هجائه وهجاء قبيلته وتناول الأعراض وقذف المحصنات، وفي ذلك ما فيه من مجافاة للخلق الكريم وللمسئولية الفردية التي أقرها الاسلام. ويدل سكوت السلطة على ذلك أن لها مآرب سياسية فيه، كما يدل على أن ذوقاً معيناً كان يسود أوساطاً معينة في المدن، وبخاصة الارستقراطية منها، التي لم ترتفع، في مجال الأدب الاجتماعي، عن الوسطي القبلي في الجاهلية ولم تحفل بما تمليه مناقب الاسلام. ولا عجب أن نرى الشاعر في هذا الوسط، حيث ظل الانفساخ بين جمهور العامة والطبقة الارستقراطية غير واضح، يلجأ الى الكلمات الأكثر فجاجة. وليس القذف والافحاش، كما يقول صاحب الوساطة، إلا سباباً محضاً، وليس للشاعر إلا إقامة الوزن. وبما أن الشاعر لم يكن له ما يخشاه من الذوق العام أو من الاعتداء الفردي أو القبلي فقد ظل وكده وهمه أن يتحامى غضب السلطة فقط، لهذا لم يكن ثمة ما يقيده أو يطلق له العنان سوى تركيبه الخلقي والنفسي وسليقته الشعرية ومكانته وما فطر عليه. وبينما نجد أن هجاء الأخطل هجاء أدبياً، إذا جاز التعبير، ومعظم النقائض التي يهجو بها مهجويه هي النقائض الجارية في تقليد الهجاء، مع قليل أو كثير من الغلو، وبينما نجد الفرزدق أكثر تحفظاً من جرير وأدنى في قسوة عبارته من الأخطل، لأن قبيلته وقبيلة خصمه واحدة، نجد جريراً شتاماً وكأنه عرف من معاني السباب والأقذاع ما لم ييسر لسواه، كما نلمح في شعره تنفس غريزة الشاعر، ولولا ذلك لما استضاءت له تلك الصورة المتلمظة بالشهوة والنزوة.

ويذهب بعض الباحثين الى أن هذا الضرب من الهجاء أدخل في صناعة الشعر تقليداً في الاتقان والمعاودة والصنعة لأنه يقوم على المناقضة التي تقتضي الشاعر أن يلم بقصيدة خصمه تفهماً وإدراكاً لمعانيها، وأن يرد عليها من خلال الوزن والقافية. ولا اعتراض على ما يقولون ولكن الشعر أكثر من الصنعة والصناعة، لهذا يمكننا القول أيضاً أن هذا الشعر، بدواعيه وأسبابه واعتماد الصنعة في نظمه، وفرط التكرار والدوران حول الموضوع الواحد والمثلبة الواحدة قد افتقد الكثير من فنية الشعر وجماليته، وقلما حظي بالصورة الساخرة واللمحة المضيئة المضحكة.

ونظراً لكون كتب الأدب تنطوي على الكثير من هذا الشعر المعاد المكرور، ولأن أكثره سباب وافحاش ينظمه الوزن، فبحسبنا منه بعض الأبيات.

يقول الأخطل في هجاء جرير:

قوم إذا استنبح الاضياف كلبهم ... قالوا لامهم بولي على النار

ويقول الفرزدق في هجاء جرير:

أجرير انك والذي تسمو به ... كاسيفة فخرت بحدج حصان
ما ضر تغلب وائل أهجوتها ... أم بلت حيث تناطح البحران

ويقول جرير في هجاء الأخطل:

والتغلبي إذا تنحنح للقرى ... حك استه وتمثل الأمثالا
لو أن تغلب جمعت احسابها ... يوم التفاخر لم تزن مثقالا

ويقول في هجاء الفرزدق:

وأنت ابن قين يا فرزدق فازدهر ... بكيرك إن الكير للقن نافع

فإنك ان تنفخ بكيرك تلقنا　　نعد القنا والخيل يوم نقارع

ويقول في هجاء الراعي النمري:

فغض الطرف انك من نمير　　فلا كعبا بلغت ولا كلابا

ويقول:

لما وضعت على الفرزدق ميسمي　　وعلى البعيث جدعت أنف الأخطل

ويقول البعيث في هجاء بني كليب:

ألست كليبيا إذا سيم خطة　　أقر كإقرار الحليلة للبعل
وكل كليبي صحيفة وجهه　　أذل لاقدام الرجال من النعل

ولعل المقطوعة التالية لزياد الأعجم، وهي تنم على الاستخفاف، جامعة لقدر من الفنية وبراعة الصورة الهزلية الساخرة:

فقم صاغرا يا شيخ جرم فإنما　　يقال لشيخ الصدق: قم غير صاغر
فمن أنتم؟ إنا نسينا من أنتم　　وريحكم من أي ريح الأعاصر
أأنتم أولى جئتم مع النمل والدبا　　فطار، وهذا شيخكم غير طائر
قضى الله خلق الناس ثم خلقتم　　بقية خلق الله آخر آخر
فلم تسمعوا إلا بمن كان قبلكم　　ولم تدركوا إلا مدق الحوافر

لقد كان هذا الضرب من الهجاء على الصعيد السياسي سلاحاً ذا حدين،ولا نعتقد أنه نفع الأمويين بقدر ما أضر بهم وأضر بالمجتمع في لحمته ومسيرته الحضارية. ولئن كان خطره محدوداً في المواطن القريبة من مراكز السلطة، فلم يكن أثره مماثلاً في المناطق البعيدة، حيث الأمن مختل، وهناك كان أثره بالغ الأذى، حيث كانت التجمعات القبلية، وهي تقارع الأعداء الظاهرين والمستترين، تتعادى فيما بينها وتتفانى، ولم يكن الهجاء أو وقع الهجاء، لعباً وهزلاً وإنما كان جداً وجداً محزناً.

الفصل الرابع عشر

الأدب السياسي بين العصبية والدولة التيوقراطية

إن العصبية، في حال صيرورة الدولة، ظاهرة راسخة بما يمد لها من واقع ذي خصيصة نوعية، وهي، بمثابتها هذه، تقف في وجه من يروم معارضتها في سلطتها. ولا يبقى أمام المعارضين لها إلا الاعتماد على عصبية مقابلة أو استلهام المثل الدينية أو التزيي بها والمناداة بالمساواة والشورى، أي بما يتجاوز هذه العصبية. وقد عرفت الحياة السياسية ثلاث فرق أو حركات هي، بالتسلسل التاريخي، حركات الخوارج والشيعة والزبيريين. ولئن كان الخوارج قد تجاوزوا العصبية جملة، كما سنبين ذلك، فإن الحركتين الأخريين قد اعتبرتا الامامة في قريش من خلال تصور في الحكم يقرب من الحكم في فترة الخلفاء الراشدين. وبما أن الشيعة لم يقيض لهم استلام السلطة، وبما أن الزبيريين لم يطل حكمهم ولم يزد على عقد من الزمن لم تنقطع خلاله المعارك، وبالتالي لم تستقر الدولة، فليس لنا أن نصادر على النتيجة فيما كان سيئول إليه أمر الحكم من أعمال الشورى أو الحكم السلالي، لا سيما وأن الشيعة كانوا يرون الامامة في أهل البيت.

وما يهمنا، في معرض بحثنا، هو تتبع الظاهرة الأدبية التي تخللت هذه الحركات، وأول ما يصادفنا هو أن الزبيريين لم ينالوا حظاً وافراً من الشعر، وباستثناء قلة من المقطوعات المبعثرة في بعض المصادر فليس ثمة شعر كثير يتصدى للدفاع عنهم، أو لشرح دعوتهم وتزيين سياستهم. واحتمال أن يكون الشعر الذي قيل فيهم قد أسقطه قائلوه من شعرهم، خوفاً من بني أمية، احتمال ممكن.

ومع ذلك، ففي القليل الذي انتهى الينا ما يجلو بعض مواقف الفئات أو الأفراد الذين عارضوا العصبية الأموية، والأحوال النفسية والفكرية التي كانوا عليها. وليس ثمة من يستطيع التعبير عن ذلك مثل شاعر قرشي، هو ابن قيس الرقيات، المناصر لهذه الدعوة. ولئن كان حق قريش في الخلافة لا يمارى فيه لديه، فهو ينظر الى الأمويين كأناس مزقوا قريش وأشاعوا الفرقة بينها وأطمعوا فيها. والقصيدة التي قالها تعتبر وثيقة تاريخية هامة، إذ يتعرض فيها الشاعر لليمنيين الذين يؤازرون الأمويين أو يعتمد عليهم الأمويون، ويعتبر القرشيين حماة الأماكن المقدسة وأصحاب الحق في ذلك، كما أنه ينصب قريشاً كقبيلة، في مواجهة فرع منها هو فرع الأمويين الذين استعانوا باليمنيين لرمي مكة والبيت الحرام بالمجانيق. ثم يعرّض بالذين يودون الافادة من الخلاف في العشيرة الواحدة، مع الإشارة الى أن العرب لا يستقيم أمرهم إلا بقيادة قريش، يقول:

أيها المشتهي فناء قريش	بيد الله عمرها والفناء
أن تودع من البلاد قريش	لا يكن بعدها لحي بقاء
أو تقضي وتترك الناس كانوا	غنم الذئب غاب عنها الرعاء
عين فابكي على قريش وهل ير	جع ما فات - إن بكيت - البكاء

لو بكت هذه السماء على قو	م بكت علينا السماء
ليس لله حرمة مثل بيت	نحن حجابه عليه الملاء
خصه الله بالكرامة فالبا	دون والعاكفون فيه سواء
حرقته رجال لخم وعك	وجذام وحمير وصداء
كيف نومي على الفراش ولما	تشمل الشام غارة شعواء
تذهل الشيخ عن بنيه وتبدي	عن براها العقيلة العذراء
أنا عنكم بني أمية مزور	ر وأنتم في نفسي الاعداء

وهكذا يفخر الشاعر بملك قريش، وهو قوام الدولة العربية الاسلامية، ويرى الحفاظ عليه، ويعرض بالقبائل اليمنية، وهذا الشعر شكل مبتكر من الشعر السياسي الممثل لعصبية قرشية، لأن الشاعر حريص قبل كل شيء، على أن تظل السيادة لقريش، كما كان الأمر قبل الفتنة الكبرى، وأن تكون مؤتلفة الأهواء مجتمعة الآراء.

* * *

أما بالنسبة الى الشعر الذي ناصر حزب الشيعة، وهو كثير، فيظل انعكاساً لحركة ليس لها حدود ولا شطآن: إنها ولاء عاطفي وديني لدى بعضهم وتصور لاستمرارية الدولة التيوقراطية لدى بعضهم الآخر، وهي صورة مثالية لما يمكن أن يكون عليه الحكم من العدل والرحمة بالرعية، وهي، بالنسبة الى قلة، دعوة تختلط فيها المفاهيم الدينية المعترف بها بمذاهب تقول بالرجعة والتناسخ. فإذا أضفنا الى ذلك أن هذا الحزب السياسي، المنفتح على شتى صنوف المعارضين أو الناقمين، لم يتسن له أن يصل الى الحكم فتتبلور له أيديولوجية تحكم شكله ومحتواه، يصبح الاعتماد على ما قاله الشعراء المناصرون له أقرب الى تصوير ما كان يدور في النفوس أكثر منه تعبيراً مباشراً عن حقيقة

حزب سياسي، ولكن ذلك لا ينال من أهميته التاريخية في حفظه لنا تصورات ما عن شكل الحكم والدولة، وحتى بعض الأفكار الدخيلة.

لقد كان كثير الشاعر، كما يقول أبو الفرج عنه، «غالياً في التشيع يذهب مذهب الكيسانية ويقول بالرجعة والتناسخ». وفي ديوانه مدائح كثيرة في ابن الحنفية، ومن أقواله في تأييد هذا الحزب:

وصي النبي المصطفى وابن عمه   وفكاك اغلال وقاضي مغارم

ويقول:

هو المهدي خبرناه كعب   أخو الاحبار في الحقب الخوالي

وكان يعتقد بالرجعة أشد اعتقاد، فلما قتل ابن الحنفيه لم يؤمن بوفاته وذهب ينادي في الناس:

ألا أن الأئمة من قريش   ولاة الحق أربعة سواء
علي والثلاثة من بنيه   هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر   وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا تراه العين حتى   يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيب لا يرى عنهم زمانا   برضوى عنده عسل وماء

فإذا وضعنا جانبا موضوع الرجعي والتناسخ، فصورة أئمة الشيعة، في خلد الشاعر، تقرب من صورتهم في الدولة التيوقراطية، وسيكون لمثل هذه الأفكار شأن فيما بعد، أما في العصر الأموي فقد كان الخلاف السياسي هو الغالب، ولعل خير من عبر عنه الشاعر الكميت بن زيد، ونجد ذلك واضحاً في قصيدته البائية المشهورة، ومنها:

ولكن الى أهل الفضائل والنهى   وخير بني حواء والخير يطلب
الى النفر البيض الذين بحبهم   الى الله فيما نابني أتقرب

بني هاشم رهط النبي فإنني ... بهم ولهم أرضى مراراً وأغضب

* * *

فقل للذي في ظل عمياء جونة ... يرى الجور عدلاً اين لا اين يذهب
بأي كتاب أم بأية سنة ... ترى حبهم عارا علي وتحسب
وقالوا ترابي هواه ورأيه ... بذلك أدعى فيهم وألقب
وأحمل أحقاد الأقارب فيكم ... وينصب لي في الأبعدين فانصب
إذا اتضعونا كارهين لبيعة ... أناخوا لأخرى والأزمة تجذب
أقاربنا الأدنون منكم لعلة ... وساستنا منهم ضباع وأذؤب

* * *

بحقكم أمست قريش تقودنا ... وبالفذّ منها والرديفين نركب
وقالوا ورثناها أبانا وأمنا ... وما ورثتهم ذاك أم ولا أب
يرون لهم فضلاً على الناس واجبا ... سفاها وحق الهاشميين أوجب
يقولون لم يورث ولولا تراثه ... لقد شركت فيه بكيل وأرحب
وعك ولخم والسكون وحمير ... وكندة والحيان بكر وتغلب
وما كانت الانصار فيها أذلة ... ولا غيبا عنها إذا الناس غيب
هم شهدوا بدراً وخيبر بعدها ... ويوم حنين والدماء تصبب
فإن هي لم تصلح لحي سواهم ... فإن ذوي القربى أحق وأقرب

لقد كانت هاشميات الكميت حجاجا وجدالاً في مسألة الهاشميين، فعنده فكرة معينة متناسقة وله هدف معين يريده، فشعره تفكير يصاحبه الشعور أو هو نظام فكري خاص، لهذا فهو لا يعتمد على الاقناع العاطفي قدر اعتماده، قبل كل شيء، على الاقناع العقلي.

لقد طرح الكميت، في هذه القصيدة الأفكار المتداولة، ولا ريب، في عصره، مسألة عصبية الدولة، وإن لم يسمها بهذا الاسم، وأعادنا الى

التساؤل الأول الذي طرح إثر وفاة الرسول، لمن تكون الخلافة؟ وفي أي حي من أحياء العرب، وتلكم كانت مسألة إشكالية لا بد أن تحسم بشكل ما، بحيث يستقر الدين الجديد ويسار في بناء الدولة والفتوحات. والكميت هنا متردد ضمنا في إطلاق القول بخيار بين الدولة التي تعتمد عصبية قبيلة ما وبين الدولة التيوقراطية، إذ لديه قدر من الشك النقدي أو العقلي الذي كان الحسن البصري يثيره في معرض تناوله مسألة القدر. وقد يسر للكميت الخروج من تردده أو حيرته دون أن يقطع برأي واضح في المسألة، بانطلاقه من حق آل البيت في الخلافة أو حق علي بن أبي طالب وهذا الحق غير مستمد من مجرد كون علي بن أبي طالب من قريش وإنما له أسباب أخرى أقوى وأدعى للاتباع، إذ يقول في إحدى قصائده:

واصفاه النبي على إختيار ... بما أعيا الرفوض له المذيعا
ويوم الدوح دوح غدير خم ... أبان له الولاية لو أطيعا
ولكن الرجال تبايعوها ... فلم أر مثلها خطراً مبيعا
فلم أبلغ بها لعنا ولكن ... أساء بذاك أولهم صنيعا
فصار بذلك أقربهم لعدل ... الى جور وأحفظهم مضيعا
أضاعوا أمر قائدهم فضلوا ... وأقومهم لدى الحدثان ريعا

إذن، انطلاقاً من وجهة النظر هذه تصدى لفكرة «أن النبي لا يورث» وكيف تناولها بالرد، إذ يرى في ذلك تناقضاً، فإذا كان لا يورث لكان معنى ذلك أن الخلافة حق الجميع وليست مقصورة على قريش، وإذن لطلبتها القبائل العربية المختلفة ولكان للأنصار الحظ الأوفر وهم الذين آووا الرسول ونصروه على أعدائه في بدر وغير بدر. والخلافة، إذن، ميراث بدليل اختصاص قريش بها، وما دامت ميراثاً فلنتبع قانون المواريث ولنرجعها الى أهلها الحقيقيين. والكميت هنا

يقرر حق بني هاشم تقريراً يستمده من نظرة الأمويين أنفسهم الذين يذهبون الى أن الخلافة ينبغي أن تكون في قريش، ولا يختلف ذلك عن نظرة الزبيريين، وأبرز من أظهر ذلك، كما رأينا، ابن قيس الرقيات. وما دام الأمويون يدمغون القبائل العربية، والأنصار منهم، بهذه الحجة، فالأقربون أولى، وبنو هاشم أولى من بني أمية، وبنو علي من أبناء فاطمة أحق بني هاشم بالخلافة. وهو يستعين على ذلك بالمفهوم الديني مرة وبالنظر العقلي مرة أخرى، وهو، بذلك، متأثر بواصل المعتزلي يفتح في ذلك أبوابا للمناظرة والاستدلال لم تكن مألوفة عند الناس والشعراء من حوله. ومعنى ذلك أننا بإزاء شاعر شيعي معتزلي، ومن هنا كانت هاشميات الكميت تمتاز من الشعر الشيعي الذي عاصرها أو سبقها، فقد نظم شعر شيعي كثير في هذا العصر، ولكن معظمه كان يصدر عن العاطفة وحدها، فهو إما توجع وحزن وإما إعلان ثورة، أما عند الكميت فهو، قبل كل شيء، يصدر عن العقل، بل يصدر عن كل ما اكتسبه أو ادخره العقل العربي لهذا العصر عن طريق المناظرات الكلامية وما اتصل بها من طرق احتجاج وجدال واستدلال. والهاشميات، من هذه الناحية، تؤرخ نزعة عقلية جديدة في اللغة العربية، لم تكن معروفة قبل الكميت، والقصيدة تكتب في الفكرة من حيث هي، والقصيدة كتبت، قبل كل شيء، لتخدم نظرية معينة.

لقد كان الكميت على مذهب الزيدية المعتدل، لأن إمامه كان معتدلاً يحكّم المنطق والعقل في آرائه. ويدل على ذلك أن زيداً ذهب الى صحة امامة المفضول مع وجود الأفضل، وبذلك صحح خلافة أبي بكر وعمر مع وجود علي لمصلحة رآها الصحابة وقاعدة دينية اتبعوها. وأحدث هذا الرأي خلافاً بين شيعة زيد من أهل الكوفة ، وخرجت

عليه جماعة وأسقطت حقه في الامامة، وهنا نجد الكميت مع إمامه ينصره بلسانه ويؤيده بشعره، من مثل قوله:

أهوى عليـا أمـير المؤمنـين ولا ... أرضى بشتم أبي بكر ولا عمرا
ولا أقول وإن لم يعطيا فدكا ... بنت الرسول ولا ميراثه كفرا
اللـه يعلم ماذا يأتيان به ... يوم القيامة من عذر إذا اعتذرا

وكان واصل رأس المعتزلة واسع الفكر، فكان يجوز الخطأ على أصحاب الجمل وأصحاب صفين ولا يلزم الخطأ فريقاً بعينه. ومن الجدير بالتأمل هو ما نجده من نواة مشتركة بين الفكر المرجيء والمعتزلي والشيعي المعتدل، نواة عقلية تدل على ارتقاء الفكر العربي وشعوره بأن التمزق في الأمة أصبح أمراً يجافي العقل ولا بد للمجتمع والدولة من منارة يهتدي بها هي المنطق والعقلانية.

كما أشار الكميت الى صفات الخليفة ورأى أن الإمام الشيعي هو العالم الفقيه الذي يحكم بين الناس كما أراد الكتاب والسنة، وقد نفذ الكميت من هذا الى بيان ما في الحكم الأموي من شذوذ وعدول عن هدي القرآن وسنة الرسول، يقول:

تحل دمـاء المسلمـين لـديهم ... ويحرم طلـع النخلـة المتهـدل

ونستطيع أن نقول إن نظرية الزيدية كما تصورها الهاشميات ترتكز على نظرية الامامة والوراثة الشرعية لها، ثم على شروط تشترط في الامام من الزهد والتقوى والشجاعة والسخاء والعلم بالكتاب والسنة واتباع هدي الشريعة والعدل بين الناس، تستوي فيه الرعية ولا يتحيد فيه الامام قيد أنملة عما شرعه الله ورسوله للمسلمين من قواعد وأحكام وحدود وقوانين، حتى يعم الدولة النظام وحتى يأمن الناس على أنفسهم وأموالهم.

ولا ريب في أن الكميت بن زيد كان له تصور في عصبية الدولة، ولعل تصوره هذا كان يمتد الى أبعد من قريش حتى يشمل مضراً كلها، ولكن قريشاً وعلى رأسها الهاشميون، منهم تخرج الأئمة والحكام. ويكفي أن نستعرض أسماء القبائل التي أشار اليها في قصيدته، والتي كانت ستطالب بالخلافة، لولا القرابة، فنجدها قحطانية أو ربعية وليست مضرية.

وللكميت، في هذا المجال، موقف أثبتته كتب الأخبار ويحتمل أكثر من تأويل، على الرغم من أن الكميت كان يدرك بالتأكيد مداه في إثارة العصبية. جاء في «مروج الذهب» للمسعودي أن عبيد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب قال للكميت: «انني قد رأيت أن تقول شيئاً تغضب به بين الناس لعل فتنة تحدث فيخرج من بين أصابعها بعض ما نحب». فاعد قصيدة مشهورة هي المعروفة «بالمذهبة»: «ألا حييت عنا يا مدينا» يذكر فيها مناقب بني نزار، من ربيعة ومضر، ويطنب في وصفهم وفضلهم على بني قحطان، ويعرّض بما كان من شأنهم مع الأحباش وغيرهم، ومن هذه القصيدة:

لنا قمر الزمان وكل نجم   تشير إليه أيدي المهتدينا
وجدت الله إذ سمى نزارا   وأسكنهم بمكة قاطنينا
لنا جعل المكارم خالصات   وللناس القفا ولنا الجبينا

ومن الطريف أن يعارض دعبل الخزاعي، وهو الشاعر اليمني المعروف بميوله الشيعية أيام العباسيين هذه القصيدة. ولعله، وقد بعد العهد، كان يتساءل بينه وبين نفسه، كيف جاز للكميت، وهو مناصر للدعوة الشيعية، أن يتحامل على قومه القحطانيين، بينما هو اليمني يناصر الشيعة وأهل البيت، يقول دعبل في معارضته:

وما طلب الكميت طلاب وتر ولكنـا لنصرتنـا هجينـا
لقـد علمـت نزار أن قومي الى نصر النبوة فـاخرينـا

فكأنه يعتب على الكميت كيف يتجاهل الذين آذوا أهل البيت، وهم حكام من مضر، ثم يكرر ما يفاخر به اليمنيون من أن الانصار هم الذين نصروا الدين الجديد. ولكن ما لم يدركه دعبل أو ما لم يقدره حق قدره ،وهو في ثورة غضبه لنسبه وأصوله، أنه كان يعيش في زمن ذهبت فيه ريح هذه العصبية العربية الأعرابية.

وقد أثارت هذه القصيدة، أو هذا الموقف، تساؤلات حول التناقض عند الكميت، بين شيعيته ومضريته. ويذهب بعض الباحثين الى التأكيد على أن المسألة لم تكن مسألة عصبية قبلية وإنما كانت مسألة سياسية أريد بها خدمة زيد وأصحابه، وهي أولاً، تنال من خالد القسري اليمني والي العراق المعروف بتعصبه ضد القيسية وضد الشيعة. وكان من المرجو لو ان اضطراباً حدث لعل الشيعة تفيد منه، ويستشهدون على ذلك بأنه عندما ولّى خالد القسري أخاه أسداً على خراسان سنة ١١٧ هـ أرسل الكميت الى أهل مرو هذا الشعر:

ألا أبلـغ جماعـة أهـل مرو على ما كان من نأي وبعد
رسالـة نـاصـح يهـدي سلامـا ويـأمر في الـذي ركبوا بجـد
فـلا تهنوا ولا ترضوا بخسف ولا يغرركم أسد بعهـد
وإلا فـارفعوا الرايـات سودا على أهل الضلالة والتعدي

وهذه الأبيات واضحة الدلالة في دعوتها الى الثورة على أسد وأخيه خالد، وكأن الكميت يريد أن تثور خراسان على الدولة، وهذا ما حدث فعلاً، مما يدل على أن خراسان كانت منذ هذا التاريخ مركزاً مهماً للشيعة. وسبق وبينا أن عزل خالد القسري وقتله، ومن ثم قتل

الخليفة الوليد بن يزيد كانت من أسباب انهيار الدولة الأموية، فالذين كانوا يحرضون على خالد القسري واليمنيين كانوا مدركين، بالتأكيد، ما يرومونه، ولا بد أن يكون الكميت عالماً بذلك ومقتنعاً به.

ومهما يكن من أمر، فإن إثارة موضوع العصبية، في مثل هذه الحال، كان يعني ببساطة، أن الناس كانوا مدركين لهذه اللعبة السياسية وانهم، جميعاً، كانوا مستعدين لممارستها كإحدى الوسائل التي يمكن أن تهيج وتثير وتحدث شرخاً أو ثغرة في بنيان الدولة التي يتمنون زوالها.

ومما يستلفت النظر أنه عندما ظهر الضحاك الخارجي الشيباني، أخذ كثير من رؤساء القبائل يدخلون في طاعته ويصلون خلفه، فقال أحد الشعراء في هذه البيعة:

ألم تر أن الله أظهر دينه فصلت قريش خلف بكر بن وائل

الفصل الخامس عشر

الخوارج
أو
الأدب السياسي بين إنسانية القبيلة والدولة التيوقراطية

كلمات قليلة صرفها عدد محدود من جيش علي بن طالب، في صفين، دوت صخبا لا يهدأ، وككل الأحداث الكبيرة أو الخطيرة التي تكون النفوس مهيأة لها، تبدأ باليسير من الأمر، مما لا يؤبه أو تخشى مغبته، ثم لا يستطاع حصرها، أو ردها الى نصابها. وهذه الحركة أو الظاهرة التي بدت سديمية لم تكن كذلك في جوهرها لأنها ستصبح نواة صلبة تدور حولها، هنا وهناك، هالات لا تتوارى إحداها حتى تحل أخرى مكانها. وان استمرارها طويلاً وشغلها الناس جديا لمدة طويلة دليل على وجود أسباب موضوعية كانت بنية المجتمع تمد لها في استمرارها، فما هي الدواعي العميقة؟

كان للأقدمين ولبعض المحدثين، في هذه الحركة، تعليل مستمد من ظاهر ما حدث من انشعاب الرأي وانصداع الصف إثر المناداة بالتحكيم في صفين، وما أعقب ذلك من وقعة النهروان ومن ثم اخفاق

التحكيم. ويذهب بعض الباحثين المعاصرين الى التماس بذور النزعة الخارجية الأولى في عهود الاسلام التي سبقت ورافقت الصراع السياسي والعسكري بين علي ومعاوية، ويرون أن بعض رؤساء الخوارج عرفوا بنزعاتهم المتطرفة في الدين منذ أيام الرسول ثم أسهموا في التآمر على عثمان بن عفان مثل حرقوص بن زهير السعدي، وأن العصبية القبلية وراء كوامن النفوس، والتي تمثلت في حروب الردة التي رفضت فيها بعض القبائل القوية أن تعنو لسلطان قريش. كما أن انقسام القرشيين على أنفسهم واقتتالهم جرأا على الخروج عليهم، وأظهرا النقمة الدفينة في حركات مثل حركة الخوارج التي كانت غالبية أفرادها من قبائل تميم وحنيفة وربيعة، وبخاصة بكراً وتميماً، وفي أقوال وممارسات هؤلاء الخوارج ما ينم على ذلك. كما يشير هؤلاء الباحثون الى دور طبقة جديدة ظهرت في المجتمع العربي، وهي طبقة القراء، التي بدأت تتميز من سائر الناس وبدأت تتدخل في شئون الحياة العامة، وقد نقل فلهاوزن أنهم كانوا يغشون الجماهير ويؤثرون فيها حتى صارت لهم الكلمة العليا بين ثوار الكوفة ووقعت عليهم بذلك تهمة قتل عثمان، كما يرى أنهم كانوا في طليعة المحاربين في معارك اليمامة والجمل وصفين، ثم يخلص الى القول: «فعلى المرء الاقرار بامكان أن يكون هؤلاء هم التربة التي نبت فيها الخوارج.» كما يتحدث آخرون عن دور السبئية في نشأة الخوارج، والصورة التي رسمت عنهم أو عن المنسوب إليه أصل الدعوة وهو عبد الله بن سبأ.

ولا يماري أحد في أهمية هذه العوامل والأسباب وفي ضرورة الوقوف عندها ولكنها تظل أسبابا متفرعة أو متممة، ففي كل فترة تكون ثمة أسباب من الدرجة الأولى، هي التي تطبع سياق الأحداث، وتأتي الأسباب الأخرى، من الدرجة الثانية، لترجح ممكنا أو آخر.

لقد استقرت الدولة العربيـة ،في عقودها الأولى، تيوقراطية تحاول أن تتجاوز ما وقر في أذهان القبائل من أنها حكم قبيلة واحدة هي قريش، وهو ما أثير في حروب الردة أولاً ثم الخلاف بين المهاجرين والأنصار، وأن تكون «مساواتيـة» قدر الامكان، ليس لقريش من الحكم إلا ما تتطلبه طبيعة المرحلة، لأن العرب لا تطيع إلا لها. وقد رضي الناس بـذلـك ،رضى القناعة أو رضى الأمر الواقع، في ظل الخليفتين الأول والثاني وبداية حكم الثالث ولكن ما حدث بعد ذلك، من انقسام القبيلة الواحدة على نفسها لتقتتل في هذا الجانب أو ذاك من قريش أحدث أمراً لم يكن يطيقه وجدان القبيلة، التي لم تكن الحياة قد تجاوزتها موضوعيا، كخلية رئيسية في لحمة الحياة الاجتماعية.

ولا بد في مثل هذه الحال أن يظهر من يروم تقويم الأوضاع والعودة الى «المساواتية» القبلية، أو إنسانية القبيلة، ومن ثم الى مساواتية وإنسانية النزعة التيوقراطية، لا عن طريق تبديل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، إذ لم يكن ذلك قيد الامكان الآني، وإنما عن طريق أيديولوجي يتناول البنية السياسية ومفهوم السلطة بالتبديل من خلال تصور بنية سياسية ومفهوم عن السلطة مغايرين. وبما أن الأيديولوجية الدينية كانت الأيديولوجية الوحيدة الممكنة - وجميع الناس ينتمون إليها - فالصراع الأيديولوجي من خلالها ينبغي له أن يعتمد تفاسير جديدة. وهنا لا بد أن يأتي دور المفسرين، ومنهم القراء، فهؤلاء كأمثالهم في جميع المجتمعات القديمة أو الوسيطية، يقومون بدور الوسيط المساعد بين الحكام والرعية، لأنهم، مبدئيا، أوفر ثقافة من الرعية. ولكن هذه الطبقة، ما إن تستشعر أو تعي دورها، حتى تشعر بحقها في أن تحظى بشيء من الاستقلال حيال السلطة، وقد تأخذ بعض المواقف التي لا تتوافق ضرورة مع مواقف الحكام. وغالبا ما يراعي

الحكام جانبها إذا لم يكن الأمر متعلقا بجوهر النظام وأسسه.

ويلاحظ، في التاريخ العربي الاسلامي، أن الفرق الدينية لعبت أدواراً كبيرة في محاولاتها تقديم تصورات بديلة، على أنها السبيل الوحيدة الى إصلاح الأمور. لهذا لا يمكن التعريف بالخوارج أو فهم حركتهم إلا من خلال الأيديولوجية السائدة، وواقع اجتماعي وسياسي، كانوا يتحركون من خلاله ونزعة مثالية ضمنية بدأت تتخثر بفعل الجدل التاريخي أو الصيرورة. وبما أن النزعات المثالية أو الطوباوية لا تستطيع تقديم إمكانات جديدة لحياة جديدة، فإن الحركات التي تحملها تنجرف في استسهال العقبات وعدم إعداد الوسائل التي تساعد على بلوغ الغايات، ما دامت تستهدف المطلقات في الخير والشر وتهمل الوسائط وفترات الانتقال، وتستخف أو تستهين بمقاومات الصيرورة، وبالتالي تتجافى عن إشكالية السلطة أو مفهوم السلطة، فتتأتى لمفهوم عن الجماعة أو السلطة نابع من مطلقها لا من إمكاناتها، وهذا ما يمكن أن يفضي بها الى القسوة والارهاب عندما يصادفها الاخفاق في تسويد مباديء الفضيلة والعدل.... الخ لأن لعبة الأفكار المثالية إنما ترد الى عالم القيم من خلال تصور الهدف دون الاحتفال بالطرق الموصلة إليه. فهي شمولية في تجاوزها الواقع وخصوصيته فيما تتطلبه من كل فرد.

وتبعا لذلك، كان الخوارج يرون أنهم وحدهم هم المسلمون، لهذا أراقوا دماء غيرهم من المسلمين دون تحرج، وكانوا يرون أنهم وحدهم، وهم الخارجون على الجماعة هم «الجماعة» بالمعنى الحق وأن الاسلام لا يتجاوز حدود معسكرهم، وقد تطرفوا في الأخذ بمبدأ الحكومة التيوقراطية وجعلوه مسألة اعتقادية وموضوعا للنية المحضة، حتى ذهبوا به الى المحال، وحتى صارت فكرتهم عن الدولة، إن لم تأخذ

صورة ملطفة ومعقولة، غير صالحة لتكوين جماعة وغير مؤدية إلا الى الفساد والهدم. وقد وضعوا كل قوتهم في محاولة تحقيق غاية لا يمكن تحقيقها فسار بهم تدينهم الى سياسة نشطة كل النشاط ولكنها سياسة يائسة مخالفة لكل سياسة. وهم لم يجعلوا النجاح غرضا لهم وإنما كانوا يريدون نجاة أرواحهم من شرور الدنيا وقد قنعوا بطلب الشهادة في ميدان الجهاد فباعوا أرواحهم في سبيل الجنة. وعلى الرغم من هذا، وربما من أجل هذا نفسه، كانوا يغلبون جيوشا كبيرة وقد أرعبوا العالم الاسلامي في بعض الأحيان على الرغم من أنهم كانوا يؤلفون جماعة صغيرة. ولم يكن باليسير القضاء عليهم وكأنما كانوا، كلما قضي عليهم، ينبتون نباتا، وكانت لآرائهم جاذبية متجددة دائما. وفي وسط اضطراب الحركات والأغراض تمسك الخوارج بالمباديء الأساسية التي رسمها الاسلام ولم يحيدوا عنها، وكانوا في جهادهم في سبيل «دولة الله» أشد ما يكون المجاهدون اخلاصا وأقواهم عزما، ولكنهم كانوا، في حربهم، بطبيعة الحال، أشد ما يكون المحاربون قسوة، وذلك من أجل وذ نيالي لا يتيسر لبني الانسان.

ولم يكن للخوارج عقائد خاصة بهم عند نشأتهم فالتفوا حول شعارات دينية تثير حماستهم وتحرك عواطفهم وتدفعهم الى التضحية والفداء. ولا يفرق الخوارج بين الاسلام والايمان فهما عندهم شيء واحد، وهذا نابع من اعتقادهم أن العمل جزء من الايمان. ويقول الخوارج بخلق القرآن، شأن المعتزلة وأكثر الزيدية والمرجئة، بينما علماء الحنفية متفقون على عدم خلق القرآن، كما كانت أكثرية الخوارج ضد تأويل القرآن.

أما في موضوع الامامه التي قال فيها الشهرستاني: «وأعظم خلاف

في الأمة خلاف الامامة، إذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان». فربما كان الخوارج أكثر الفئات الاسلامية اهتماماً بأمر الإمامة، فقدموا أكثر ضحاياهم على مذبحها ومن أجلها. ولقد اتفق جمهور المسلمين على شروط الخلافة، ومنها النسب القرشي ولكن بعض العلماء ذهبوا الى جواز الامامة في غير قريش مع وجود من يصلح لها من قريش نفسها، بينما قال آخرون بأفضلية القرشي، وبذلك فالقرشية عندهم شرط أفضلية لا شرط وجوب. وذهب بعض الباحثين المتأخرين، كابن خلدون، الى أن اشتراط القرشية في حينه كان لمصلحة تقضي بذلك، كما أن المعتزلة تقول باختيار الامام من الأمة سواء أكان قرشيا أم لم يكن.

وتجدر الاشارة الى أن اهتمام الخوارج الزائد بهذا المنصب الخطير لم يكن طمعا بما يجره من مغانم على أصحابه بل كان الدافع لذلك إقامة دولة الحق التي يحلمون بتحقيقها. وأكثر الخوارج تقول بوجوب نصب الامام وهم يرون أن الامامة تستحق بالشورى من قريش أو غيرهم من العرب والعجم فيستحقها أي مسلم. والخوارج لا يتهاونون مع إمامهم إذا انحرف عن خط سيرهم ويكونون على أتم استعداد لعزله أو استبدال إمام آخر به، حالما يشعرون بأنه أخل بالتزاماته الدينية أو السياسية. وقد كان هذا التصرف في السلوك مع أئمتهم عاملاً خطيراً من عوامل انقسامهم وتفرقهم شيعا وأحزابا.

ومما يستلفت النظر أنهم، على الرغم من مناداتهم بالمساواة بين المسلمين، لم يولوا أمرهم لغير أمير من العرب، بيد أن المساواة المطلقة لم تكن ممكنة واقعياً في ذلك الحين، ويكفي أن يكون شعار المساواة سبيلاً الى مزيد من العدالة الانسانية.

* * *

وفي ضوء ما أجملناه من أمرهم يبتدر سؤال: ما الذي كان يمثله الخوارج ولماذا أخذت حركتهم هذا الشكل؟ وللباحثين المعاصرين آراء مختلفة، فمنهم من رأى فيهم شكلاً من العودة الى الحياة القبلية أو المناقب القبلية، وبالتالي فإن حركتهم لا تواكب منطق الحياة المتطورة أو الصيرورة، وبعضهم رأى في حركتهم ما يشبه «الجمهورية» التي تستلهم المثل الدينية، أي رأى فيها شكلاً من الديمقراطية المباشرة التي تقوم على مبدأ الشورى والانسانية الجديدة التي حلت محل إنسانية القبيلة... ومنهم من رأى فيها حركة متطرفة رافضة أضلت الطريق... ويبدو لنا أن الأوصاف المعاصرة التي تلصق بحركة الخوارج ليست ملائمة ولا مناسبة، لأن حركة الخوارج ظاهرة نوعية لا يمكن فهمها إلا من خلال سياق عام كانت هي إحدى ظاهراته، هذا السياق الذي ساعد فيه الفكر الديني الانتقال من طور الى طور آخر. ولكن هذا الفكر الديني أو الروحية الدينية الذي من شأنه التخفيف من صعاب الانتقال، على الصعيد النفسي، واجهه واقع جديد يغلب عليه الزمني الذي أرهصت له التطورات الاجتماعية والاقتصادية، فكانت الحاجة مستديمة الى ملاءمات جديدة متعاقبة، من خلال عمليات التخطي والتجاوز، التي تحمل معها قدراً من القلق والضيق لمن يتعرض لها. لهذا لا يمكن القطع بأن حركة الخوارج هي عودة الى فكرة القبيلة، كما لا يمكن القول بأنها شكل من أشكال السلطة قابل للتطبيق في مجتمع متطور معقد، لأن الحال الأولى تعني إلغاء الدولة أو الامبراطورية - وهذا غير ممكن - لأن «مساواتية» القبيلة لا تقوم في ظل دولة كبيرة أو امبراطورية، كما تعني الحال الثانية نشدان شكل من المساواتية التيوقراطية، ولم يعط التاريخ أي دليل على قيام مثلها، إلا لفترات قصيرة انتقالية أو مجتمعات صغيرة، ولفترة محدودة أيضاً.

لقد استعاضت القبائل العربية، في ظل الاسلام، عن إنسانية القبيلة بانسانية أعم وأشمل، وفي خلدهم أو مرجوهم أن تستمر الأمور على هذا النحو، ولكن ذلك لم يتحقق، ولا نستطيع الجزم بأنه كان ممكنا كل الامكان، فهذه إشكاليات تاريخية لا يجوز للمرء أن يقطع فيها برأي، ذي مفعول رجعي، وإنما قصاراه أن يتأمل المسار الذي أخذته الأحداث لاستخلاص شيء من التعليل.

إن الخلافات التي شاهدها أو عايشها الناس، في أول عهدهم بالمجتمع الجديد والدولة الجديدة، ولم تكن، في الدرجة الأولى خلافات دينية أو خلافات حول مفهوم ديني معين وإنما كانت، في عمومها، راجعة الى تنظيم المجتمع ومشكلة السلطة فيه، ومسألة توزيع الخيرات، ومسألة المكان أو القطر الذي يكون فيه مركز السلطة... وهذه الخلافات كانت تتراكم آثارها بحيث تبدو أقرب الى تراكيب طبقات الأرض يتم النفاذ الى إحداها أو الأخرى على قدر ما تكون عليه الأزمة، وكلما كانت الأزمة أعمق كان النفاذ الى طبقة أقدم، وتظل جميع الطبقات متماسكة متآخذة، ولعل بعض الأقوال تصور ذلك بأفضل من التأويل، إذ نجد في خطبة منسوبة الى عائشة:

«أيها الناس، إن الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة اجتمعوا على هذا الرجل المقتول ظلما. بالأمس نقموا عليه استعماله من هو حديث سنه، وقد استعمل أمثاله قبله، ومواضع من الحمى حماها لهم، فتابعهم ونزع لهم عنها».

ولما بويع علي بالخلافة قال له جماعة من الصحابة لو عاقبت من أجلب على عثمان فقال: «إنني لست أجهل ما تعلمون، ولكن كيف لي بقوة والقوم المجلبون على حد شوكتهم يملكوننا ولا نملكهم، وها هي قد

ثارت معهم عبدانكم والتفت إليهم أعرابكم، وان هذا الأمر أمر جاهلية، وان لهؤلاء القوم مادة (أي مدداً)».

وجرت ملاسنة، قبل وقعة الجمل بين عمار بن ياسر وأبي موسى الأشعري، فقال رجل من بني تميم لعمار بن ياسر: «اسكت أيها العبد، أنت أمس مع الغوغاء واليوم تسافه أميرنا».

فترة عصيبة بما هزت من ثقة وإيمان أعقبتها جراح في النفوس، إثر وقعتي الجمل وصفين، اجتمعت في لحظة سادتها الانفعالات المأساوية والمخاوف وما ترسب في النفوس فاطلعت هذه الدعوة التي جاءت صيحة الضمير المعذب دون أن يكون أصحابها قادرين على الرؤية المركزة لما يخرجهم من بحرانهم فأنكروا الواقع، بما يجسده، ووجدوا في المثل الدينية معتصما يستمسكون به. ولما كانوا ينشدون المطلق فيما ينادون به أسقطوا الآخرين من حسبانهم، وبالتالي شعروا بتفردهم وانفرادهم فكانت الفترات التي يقاتلون فيها هي التي تشعرهم بالتخلص من وطأة هذه الوحشة أو هذا الاغتراب. وليس غريباً أن تفصح مواقفهم وما بقي من شعرهم ونثرهم عن هذا الوضع المأساوي، فقد كان الجاهلي يشعر بشيء كثير من عدم الجدوى أمام الطبيعة الصحراوية، وأن كل شيء يعاند الانسان، ولكن الخوارج لم يكونوا يواجهون الأشياء وإنما كانوا يواجهون ما هو أشق من الأشياء: الآخرين، جميع الآخرين، بما في ذلك الدولة صاحبة الشوكة والنفوذ التي تجسد أو تمثل إرادة هؤلاء الآخرين، الحقيقية أو المفترضة، تمثلها وتستقل عنها. لهذا كان القتال المستمر سبيلهم الى مناجزة مصير أقوى منهم فيبدون وكأنهم أبطال المآسي اليونانية.

لقد عبر الخوارج عن معارضتهم لإشكالية الحكم المدني أو المدني -

الديني بالرجوع الى أسس الدين التي تسوي بين جميع أبناء الأمة في الحقوق والواجبات وبالتالي تولى السلطة، من خلال مفهوم يدمج المجتمع المدني في المجتمع السياسي الديني. ولكن هذا التفكير كان يحمل أيضاً خطر انقلابه الى ضده أو ما ينافيه لأن تغييب المجتمع المدني في السياسي - الديني سيعطي القابضين على السلطة سيطرة وهيمنة لا تحدان وليس ثمة يقين بأن البشر قادرون، بما فيهم من كوامن الضعف البشري، على الاضطلاع بذلك وفق الصورة المثالية.

لهذا لم يكن الخوارج أصحاب بدعة جديدة وإنما كانوا نفراً تمسك بالمثل دون أن يفكر في تجسدها الواقعي، تمسك بالدين محاولاً أن يفرق بين أسسه وأئمته، فمال مع الدين وأنكر الأئمة، ولعلهم أقروا فكرة الانتخاب العام نظرياً، ولكن كيف يمكن أن تتحقق في امبراطورية؟ هل تحققت مرة واحدة في التاريخ؟ حتى البيعة عندما كانت تمارس كانت تؤخذ في عاصمة الدوله من نفر محدود ثم يأتي تباعاً دور الآخرين، كما أن البيعة التي تؤخذ من الأمصار هي أقرب الى إقرار ما تم. إن موقف الخوارج أقرب الى تصور دولة مثالية أو «مدينة فاضلة» وما أكثر الذين تخيلوها، ومع ذلك لم تقم هذه «المدن» في مكان ما على الأرض لأنها تخرج عن نطاق الزمان والمكان والصيرورة والتاريخ. وقد أعطى التاريخ أكثر من حكم على مثل هذه الدعوات، فإما أن تقضي السلطة عليها وإما أن تصل الى شيء من السلطة فتبدأ جدلية التناقض بين المثل والتطبيق، وتنتهي الدعوة من الداخل كما انتهت في الحال الأولى من الخارج.

ومع ذلك، فقد كان الخوارج حقيقة كبرى في العالم العربي - الاسلامي، يمثلون بمواقفهم وأفكارهم وأحاسيسهم، شعور الفرد القبلي حيال تمزق الروابط القبلية دون أن تنتصر واقعياً المثل التي تدعو الى

تجاوز الحياة القبلية، وما تحتمله من اقتتال وتناحر. ومما يدعو للتأمل أيضاً أن تكون مادة الخوارج، في معظمها، من قبائل مثل تميم وحنيفة وبكر، فهذه القبائل كانت قريبة من الحضارة في الجاهلية، وكان الكثيرون من أبنائها على اعتقاد أو تماس بدين توحيدي هو المسيحية، وكان لاثنتين منها مواقف معارضة للدولة، في حروب الردة، بمعنى أن هذه القبائل التي انتهت أخيراً الى القناعة بالانضواء تحت لواء العروبة الظافرة التي تمثلها الدولة الجديدة، قد شعرت، نتيجة ما طرأ من تنازع واقتتال ومحاباة وعصبية، أن آمالها لم تتحقق تماما، ولعلها كانت أكثر من غيرها شعوراً بالمرارة وخيبة الأمل لما كان لها من مكانة في الجاهلية.

لقـــد حمل الخوارج لواء الثورة المستمرة في خـــلافـــة الأمويـــين، واستطاعوا، في بعض الأحيان، أن يبسطوا سلطانهم على أرض فارس والعراق وبعض مناطق الجزيرة العربية، بما في ذلك اليمن، وكان لهم شأنهم في تاريخ تلك الفترة، ولكنهم لم يجدوا لهم موطيء في بلاد الشام، فكأن بلاد الشام التي كانت عدة العصبية الأموية، والراضية بما تفيء به عليها السلطة، كانت تجد في دعوة الخوارج ما يناقض مصالحها، لهذا لم تجد دعوتهم أي صدى لدى سكانها.

* * *

صورة الخوارج أو حقيقتهم رسمناها كما تراءت لنا من خلال التاريخ والآثار الأدبية التي تركوها، وكل من التاريخين العام والأدبي يعين على توضيح الآخر. ولئن كان شعر الخوارج ونثرهم يمثلان أصدق تمثيل حياتهم الحربية وأحاسيسهم الوجدانية وعواطفهم الدينية وآمالهم وخيباتهم، فإن هذه الآثار الأدبية قد اقصرت عن اعطاء صورة

للفكر الخارجي أو للعقائد الخارجية - السياسية والدينية. ولعل ذلك ناشيء عن أنه لم تكن هناك أيديولوجية ممكنة غير الأيديولوجية الدينية نفسها، وهي معروفة ومعبر عنها، وليس الخلاف حولها وإنما الخلاف حول إعمالها. ويرى بعض الباحثين أن هناك قضيتين استحوذتا على تفكير الخوارج الديني وسلوكهم السياسي والحربي، وهما التحكيم والشراية، أما ما عدا ذلك من أمور فرعية فلا تعدو أن تكون روافد لها أو نتائج تصب في بجرها. ولكن موقفهم أو منطلقهم الفكري والسياسي، يظل، أساساً، قائما على الاعتماد على الدين وتأويل أحكامه.

ولئن كان هناك سياسيون وشعراء يؤيدون الأمويين، أو يؤيدون بعض معارضيهم، ويصدرون في ذلك عن تصور يسوي بين العقيدة والخضوع للخليفة واعتبار طاعته واجبة، فقد كان بعض الخوارج يعارضون ذلك معارضة عنيفة كما يستشف من كلمات عبيدة بن هلال حين وازن بين موقف حزبه وموقف معارضيه:

ولسنا نقول الدهر: عصمة ديننا		على كل حال كان طاعة مصعب
ولكن نقول: الحكم لله وحده		وبالله نرضى والنبي المقرب

وكان موقفهم هذا يجعلهم يؤكدون على أنهم المؤمنون، ومما يروى عن ذلك أن أبا هلال خرج في أربعين بالاهواز لعهد عبيد الله بن زياد فرماه بجيش مؤلف من ألفي رجل، فثبت الأربعون وفر الألفان، وفي ذلك يقول أحد شعرائهم:

أألفا مؤمن فيما زعمتم		ويقتلهم بآسك أربعونا
كذبتم ليس ذاك كما زعمتم		ولكن الخوارج مؤمنونا
هم الفئة القليلة قد علمتم		على الفئة الكبيرة ينصرونا

ومن منطلقهم هذا، فهم يرفضون رفضاً قاطعاً حكومة الرجال من

أهل الضلال في أمر صدر فيه حكم الله، ويجد المرء ذلك في قول أحد رؤسائهم:

وفـــارقنـــا أبـــا حسن عليـــا   فما من رجعـة أحـدى الليـــالي
فحكّم في كتـــاب اللـــه عمراً   وذاك الأشعري أخـــا الضـــلال

وكذلك ما سجله أحد شعرائهم الذي جاء يعلن البراءة من علي ومعاوية وعمرو بن العاص وأصحابه ومشايعيهم:

أبرأ الى اللـه من عمرو وشيعتـه   ومن علي ومن أصحـاب صفـين
ومن معـاويـة الطـاغي وشيعتـه   لا بـارك اللـه في القوم الملاعـين

أما الشراية والخروج فتقوم على أن الخوارج بعد أن أخرجوا غيرهم من المسلمين من دائرة الاسلام وعدوا ديارهم ديار كفر رأوا أن يرحلوا عنها إذ لا تجوز الاقامة بين ظهرانيهم، ما داموا قد شروا أنفسهم في سبيل الله، فما عليهم إلا أن يترحلوا عن أهلهم وماهم لأنهم قد ابتاعوا لهم أهلاً ومالاً في جنان النعيم.

وهذا أبو الوازع الراسي يرى وجوب الشرايَة والخروج، خصوصا بعد أن طفح كيل الظلم، فقال يحض على الجهاد في سبيل الله:

سأشري ولا أبغي سوى الله صاحبا   وأبيض كالمخراق عضب المضارب
فقـد ظهر الجور المبـير وأجمعت   على ذاك أقوام كثيرو التكاذب

ولعل الموقف الهام هو شكل السلطة، وكان أمامهم شكل معين ولديهم تصور آخر، وكان بعضهم نهبا لعاطفتين أو موقفين: أحدهما ينبع من عصبية تقابل العصبية القائمة وآخر يرجعهم الى أصول دعوتهم القائمة على تجاوز هذه العصبية. ولئن كان أكثر شعرهم ينأى عن العصبية فلم يخل شعر بعضهم من شيء منها كرد فعل عاطفي أو تقليدي، فهذا

عتبان بن وصلة يوجه كلامه الى عبد الملك بن مروان فيقول:

فإنك إلا ترض بكر بن وائل	يكن لك يوم في العراق عصيب
فلا خير إن كانت قريش عدى لنا	يصيبون منـــامرة ونصيـــب

ونجد شاعراً آخر يتباهى اعتزازاً بتحقيق نصر على قريش حين يقول:

ألم تر أن الله أنزل نصره	فصلت قريش خلف بكر بن وائل

ولكن الشاعر الذي نجد لديه موقفاً صريحاً من نبذ العصبية والدعوة الى تجاوزها على أساس من العقيدة وفكرة الجماعة، فهو عمران بن حطان الذي يقول:

وأصبحت منهم آمنا لا كمعشر	بدوني فقالوا من ربيعة أو مضر
أو الحي قحطان فتلك سفاهة	كما قال لي روح وصاحبه زفر
ومـــا منها إلا يسر بنسبـــة	تقربني منه وان كان ذا نفر
فنحن بنو الاسلام والله واحد	وأولى عباد الله بالشكر من شكر

ونجد شاعر الخوارج عيسى بن فاتك ينتسب الى الدين ويفتخر بنسبه هذا دون النسب القبلي فيقول:

أبي الاسلام لا أبـــا لي سواه	إذ افتخروا ببكر أو تميم
كـلا الحيـين ينصر مـدعيـه	ليلحقـه بـذي النسب الصميـم
فما حســب ولو كرمـــت عروق	ولكن التقي هو الكريم

ولئن كان شعرهم ينطوي على الأشكال المألوفة من مديح وهجاء ورثاء وفخر، فهذا التقسيم يظل قيد منزعين يغلبان عليه: أولهما أن هذا الشعر شعر حرب في الدرجة الأولى وثانيهما أنه شعر ملتزم بقضية تنصهر معها الأنا الفردية مع الجماعة فتتحول الأنا الذاتية الى «نحن»

الجماعة، وبذلك يحقق الخارجي أناه من خلال الجماعة المتمثلة مبادئها في عقيدة الخوارج.

لقد أهاج الخوارج، في هذا المجال خير ما في النفس البشرية من عواطف تحمد الصبر على المكروه وتستقبل الموت باسمة الثغر في سبيل العقيدة مستخفة بالمخاطر ممعنة في جرأتها وإقدامها إقدام من يعتقد أنه حامل رسالة وبالتالي حامل عبء المعركة أو الحرب كلها. ولربما كان أجمل وصف لشجاعة الخوارج وثباتهم عند اللقاء قول مرداس بن أدية فيهم:

فلسنا إذا حمت جموع عدونا — وجاءوا إلينا مثل طامية البحر
نكف إذا جاشت إلينا بجورهم — ولا بمهاييب نحيد عن البتر
ولكننا نلقى القنا بنحورنا — وبالهام نلقى كل أبيض ذي إثر
إذا جشأت نفس الجبان وهللت — صبرنا ولو كان المقام على الجمر

ووصف سبرة بن جعدة لهم بقوله:

الى عصبة أما النهار فإنهم — هم الأسد أسد الفيل عند التهايج
وأما إذا ما الليل جن فإنهم — قيام بأنواح النساء النواشج

وصورة البطل عندهم تتركز على شجاعته ومقدرته القتالية واستماتته في طلب الشهادة، وقد صور أحد شعرائهم ذلك بقوله:

ومسوّم للموت يركب درعه — بين القواضب والقنا الخطار
يدنو وترفعه الرماح كأنه — شلو تنشب في مخالب ضار
فثوى صريعاً والرماح تنوشه — إن الشراة قصيرة الأعمار

ولكي يقللوا من رهبة الموت أمام طلابه فقد قالوا إن طعمه لذيذ، فقال أحدهم:

من كـان يكره أن يلقـى منيتـه		فالموت أشهى الى قلبي من العسل

وإذا كان للفارس صورة تجتلى فتمامها في القائد والشاعر الخارجي قطري بن الفجاءة، ففي هذه الشخصية توازن معقول بين الشدة والرقة، بين الشجاعة والاعتراف بشجاعة الخصم، بين الاقبال على الموت والتهيب منه، ومن جميل شعره:

أقول لها وقـد طـارت شعـاعـاً		من الأبطـال ويحـك لا تراعي
فـإنـك إن سألـت بقـاء يوم		على الأجل الذي لك لم تطاعي
فصـبرا في مجـال الموت صـبرا		فما نيـل الخلود بمستطـاع
ومـا للمرء خـير في حيـاة		إذا مـا عـد من سقـط المتـاع

ومنه:

ألا أيهـا البـاغي الـبراز تقربن		أساقيك بالموت الزعاف المقشبا
فما في تساقي الموت في الحرب سبـة		على شاربين فاسقني منها واشربا

ومنه:

يا رب ظل عقاب وقد وقيت به		مهري من الشمس والأبطـال تجتلـد
ويوم لهو لأهل الخفض ظل به		لهوي اصطلاء الوغى إذ ناره تقد
فإن أمت حتف أنفي لا أمت كمدا		عـلى الطعـان وقصر العـاجز الكمـد

ومنه:

الى كم تغازيني السيوف ولا أرى		مغـازاتهـا تـدعو الي حماميـا
ولو قرّب الموت القراع لقد أنى		لموتي أن يـدنو لطول قراعيـا

ومنه أيضاً:

أخضتهم بحر الحمام وخضتـه		رجـاء ثواب لا رجـاء المغـانم
فأبنا وقد حزنا النهاب ولم نرد		سوى الموت غنما وابتغاء المكارم

ويجمع هذا الشاعر بين شدة البأس ورقة الغزل، فقد طرق طيف حبيب يشاركه همومه ومغامراته، ولم يكن ذلك الحبيب سوى أم حكيم الخارجية، فقال:

لعمرك أني في الحيـــاة لزاهـــد وفي العيش ما لم ألق أم حكيم
من الخفرات البيض لم يلق مثلها شفـاء لـذي بـث ولا لسقـيم
ولو شهدتنا يوم دولاب أبصرت قتـال فـتى في الحرب غير ذميم
وظلت أسود الازد في حومة الوغى تعوم وظلنـــا في الجـــلاد نعوم

واننا لنجد مثل هذه الرقة في الحنين الأبوي الى الأسرة والأولاد والبر بهم ورعايتهم، فهذا خالد الجعدي يعبر عما يحتمل أن يحل ببناته من مكروه بفقده فيقول:

لقـــد زاد الحيـــاة الي حبـــا بنـــاتي انهن من الضعـــاف
أحـاذر أن يـذقن اليتم بعـدي وان يشربن رنقـا غـير صـاف
وان يعرين إذ كست الجواري فتبنوا العـين عن كرم عجـاف

★ ★ ★

ولئن كانت الحرب بلاء على الناس فالموت ذروة هذا البلاء، لهذا كان نصيب الرثاء من شعر الخوارج أكثر الأغراض كماً، ويمكن القول إن كثرة الرثاء في شعر الخوارج كان نتيجة طبيعية لحياتهم التي كانت سلسلة طويلة متصلة من المعارك والحروب. ويبدو أن نظرة الخوارج الى الحياة والموت انعكست بشكل مباشر على رثائهم فخرج من إطاره التقليدي في التفجع والبكاء الحزين، وصاروا يغبطون قتلاهم على فوزهم بالشهادة ويتمنون اللحاق بهم لينجوا من شقاء الدنيا وعذاب الآخرة. يقول حيان بن ظبيان في رثائه قتلى الخوارج:

خليـلي مـابي من عـذاب ومن صـبر ولا أربـة بعـد المصابـين بـالنهر

سوى نهضات في كتائب جمة إلى الله ما تدعو وفي الله ما تغري

كما جعل شعراء الخوارج من الرثاء مناسبة لتأكيد التزامهم بخطى أسلافهم، والتأكيد على أن الموت هو الحقيقة التي يرسو عليها اليقين، الحقيقة التي لا مفر من مواجهتها، فيقول عمران بن حطان مخاطباً نفسه من خلال رثاء مرداس بن أدية:

إن كنت كارهة للموت فارتحلي ثم اطلبي أهل أرض لا يموتونا
فلست واجدة أرضا بها بشر إلا يروحون أفواجا ويغدونا
الى القبور فما تنفك أربعة تـ..نى سريراً الى لحد يمشونا
يا جمر قد مات مرداس وأخوته وقبل موتهم مات النبيونا

أما حبيب بن خدرة فيكشف لنا سر بكائهم فإذا هو بكاء على أنفسهم وشوق للحاق بشهدائهم الذين سبقوهم فيقول:

أبكي لنفسي لا لهم أبكيهم لا صبر حيث تعارف الأبرار

وحيثما تتعثر بعض الحركات التاريخية التي تأتي في غير أوانها أو التي يعاند الواقع سعيها، فلا بد من ارتكاس نفسي لدى أفرادها وشعور بالغربة عن الحياة وبالتالي الزهد فيها. ونزعة الزهد ظاهرة بارزة في شعر الخوارج، بمختلف أغراضه وفنونه، ومع ذلك، لا نستطيع القول أنه كان لهؤلاء الناس نظرة فلسفية متكاملة خاصة بهم يمكن الاهتداء إليها من خلال ديوانهم حتى بدوا وكأنهم يرفضون الحياة. وهذا ما عبر عنه قطري بن العجاءة، فيقول:

هي الغاية القصوى الرغيب ثوابها إذا نال في الدنيا الغنى كل تاجر

ويرى عمران بن حطان أن الموت هو النهاية الحتمية لجميع المخلوقات، ثم لمّا كان الموت مخلوقا أيضاً، كان هو الآخر عرضة للفناء، يقول:

لا يعجز الموت شيء دون خالقه   والموت فانٍ إذا ما ناله الأجل

وكان عمران شيخ الزاهدين فيهم يستبطيء الموت ويستعجله في قوله:

أفي كل عام مرضة ثم نقهة   وينعى ولا ينعى ،متى ذا؟الى متى؟

ويتميز عمران بن حطان بشعور بغلبة الطبائع البشرية من شره وتكالب على باطل الحياة، فكأن الخوارج بعد أن استنفدوا الكثير من الجهد والطاقة في محاولات عقيمة انتهوا الى التهوين من أمرها والتزام جانب الزهد فيها، وهو لا يفتأ يذكر ببطلان مسعى هؤلاء الناس لأن الموت هو المنتصر الأخير، وغاية هذا الجهد الضائع، فيقول:

وليس لعيشنا هذا مهاه   وليست دارنا هاتا بدار
أرانا لا نمل العيش فيها   وأولعنا بحرص وانتظار
ولا تبقى ولا نبقى عليها   ولا في الأمر نؤخذ بالخيار
وما أموالنا إلا عواد   سيأخذها المعير من المعار

ولكن أغلبية الناس الذين يصفهم بالاشقياء لا يملون ملذات الحياة مهما بلغت من الخواء والقصر، وهو يعلم ذلك فيقول:

أرى أشقياء الناس لا يسأمونها   على أنهم فيها عراة وجوّع
أراها وان كانت تحب فإنها   سحابة صيف عن قريب تقشع
كركب قضوا حاجاتهم وترحلوا   طريقهم بادي العلامة مهيع

ولعل ما كان يشجر بينهم من خلاف وفرقة كان يزيد في زهدهم في الحياة، فهذا زيد بن جندب يقول:

قل للمحلين قد قرت عيونكم   بفرقة القوم والبغضاء والحرب
كنا أناسا على دين ففرقنا   قرع الكلام وخلط الجد باللعب

ما كان أغنى رجالاً ضل سعيهم　　عن الجدال وأغناهم عن الخطب
اني لأهونكم في الأرض مضطربا　　مالي سوى فرسي والرمح من نشب

* * *

بين الذات الفردية والذات الجماعية، بين إنسانية القبيلة ومناقبها وجمحات أفرادها وبين إنسانية الدعوة الجديدة ومثبطات الدولة وبالتالي الزهد في الحياة، فسحة لا تضيع معها إحدى الذاتين في الأخرى، وإنما تتداخلان وتتواصلان، وتستعير كل واحدة من الأخرى ما تظهر به أو ما يغلب عليها في ترجحها بين هذا المنحى أو ذاك. وهذا الترجح وإن كان قليلاً ظهوره، أو بالأحرى، قليلاً التعبير عنه لدى هؤلاء الشعراء، إلا أنه موجود، ضرورة، وإن لم يفصحوا عنه، ولدينا، على أية حال، صورة عن هذا الترجح لدى شخصية لها أهميتها على الصعيد الأدبي، وهي شخصية الطرماح، التي كانت تتقلب بين الفردية الجامحة والاندماج في الجماعة، بين العصبية القبلية وما يتجاوزها، فكأن الموقف السياسي لديه مشوب بهذه الخلفية العصبية، كما نجد لديه شاعراً غنائياً متفجعاً يعبر عن نفسه بنبل وتفرد، ثم يثوب الى جماعة الخوارج ويتمنى الموت في صفوفها، فضلاً عما يتخلل شعره من نفحات زهدية. وحسبنا أن نتتبعه من خلال بعض أقواله لنلحظ هذا الترجح، فنجد أن الاستيحاء السياسي في شعره يختلط بالمديح والثلب القبليين وبالفردية المتعالية، مثل قوله:

واني لمقتاد جوادي وقاذف　　به وبنفسي اليوم إحدى المقاذف

أو قوله:

لقد زادني حبا لنفسي أنني　　بغيض الى كل امرىء غير طائل
واني شقي باللئام ولا ترى　　شقيا بهم إلا كريم الشمائل

إذا ما رآني قطّع الطرف بينه وبيني فعل العارف المتجاهل

أو قوله:

يؤلف بين الناس بغضي وما لهم سوى فرط إجماع على جميع

ولا تخلو هذه النفس من كبرياء أججها ما تحمل من ثورة نفسية على واقع ليست على وفاق معه ولا تستطيع أن تعود الى ما قبله، فاستقام لديها التعالي والاعتصام بالفردية المغالى فيها وازدراء سواد الناس الذين يجمع منهم لقتال الخوارج بدلاً من أن يجتمعوا لنصرتهم. ويصف قومه، وهو يصف نفسه أيضاً، ببيت يستحضر الجرأة التي أجازها الشاعر لنفسه:

بهم نصر الله النبي وأثبتت عرى الحق في الاسلام حتى استقرت

أو قوله في الخوارج:

والنار لم ينج من روعاتها أحد إلا المنيب بقلب المخلص الشاري

ولكن هذه الروح الفردية المتعالية تطامن من غلوائها إزاء ما يلقاه الخوارج من قتل ونكبات فيصورهم وهم يموتون مستشهدين ويتمنى أن تكون خاتمته كخاتمتهم:

أذا العرش إن حانت وفاتي فلا تكن على شرجع يعلى بخضر المطارف
ولكن، أحن يومي سعيداً بعصبة يصابون في فج من الأرض خائف
عصائب من شتى يؤلف بينهم هدى الله نزالون عند المواقف
فوارس من شيبان ألّف بينهم تقى الله نزالون عند التزاحف
إذا فارقوا دنياهم فأرقوا الأذى وصاروا الى موعود ما في المصاحف

انه فيض عاطفة يوجه الى صحاب أو أصدقاء لا الى أبناء قبيلة أو حتى حزب سياسي، الى من جمعته واياهم نظرة واحدة الى الحياة

وان اختلفت السبل، لهذا فانتماؤه السياسي ليس كاملاً وان يكن صادقاً ومخلصاً في استعداده للموت من أجلهم. ولا بد لهذه الحياة التي توصد في وجهها السبل القاصدة أن تلوذ بشيء من الزهد. عزاء من لا عزاء لهم، فيقول:

كل حي مستكمل عدة العمـ ـر ومود إذا انقضى عـــدده
عجبا ما عجبت للجامع الما ل يبـــاهي بـــه ويرتفـــده
قل لباكي الأموات لا يبك للنا س ولا يستنـــع بـــه فنـــده
إنما الناس مثل نابتة الزرع مـــتى يـــأن يـــأت محتصـده

وأهم ما نلحظه على الشعر الخارجي هو أن أصحابه التزموا به خطاً واحداً لم يحيدوا عنه إلا نادراً، وهذا الالتزام في الشعر لم نألفه عند معاصريهم من شعراء الفرق الاسلامية الأخرى، وأدى ذلك الى تماثل شخصياتهم الشعرية وبالتالي الى تماثل شعرهم،. كما أن معظم أصحاب هذا الشعر كانوا من زعماء المذهب الخارجي فجاء شعرهم خلاصة تجربة حية.

وإذا تأملنا نثرهم وجدنا أن ما خلفوه من نثر ضئيل جداً، ويبدو للناظر في ذلك النثر أن جل ما تمثل فيه من رسائل وخطب، إن لم نقل كلها، ذات صلة مباشرة بدعوة الخوارج وسلوكهم السياسي والديني.

الفصل السادس عشر

موقف من الدولة ومن التفاوت الاجتماعي

الخروج من الجماعة القبلية الى رعوية الدولة خطوة كبيرة في تطور المجتمعات، تحمل، فيما تحمله، تبدلاً أو منعطفاً هاماً في إحساس الناس ووعيهم، يترك طابعه على حياتهم وعلى شكل التعبير عنها. ويتجلى أثر الدولة في مجالات الحياة كافة، ولكنه في أهم ما يرمز إليه، صدوره عن بنية انبثقت عن المجتمع واستقلت عنه تملك من أدوات القسر والقمع ما تمنع به الناس من الاقتتال والتفاني، كما أنها تملك قوة مسلحة تحل محل القبليين المسلحين، وهي الرمز والأداة لسيادة طبقة أو جماعة من الناس، لها مصالحها الاقتصادية التي تحميها الدولة باجراءاتها الادارية والمالية. ولئن تفاوت أثر الدولة في حياة الأفراد، فهي، بالقياس الى الحياة القبلية، عملية نفي وتجاوز، تحد من الحريات التي كانت تسود في عالم القبيلة، مقابل ما توفره من أمن ومضي في شوط الحضارة.

وكان شكل الدولة في العصر الأموي متأثراً، بجانب المقتضيات الأيديولوجية، بالواقع الاقتصادي المتعدد السمات والتراكيب، والغالب عليه ما يسمى «نمط الانتاج الآسيوي»، وبالتالي فهذا النظام يضفي

على الدولة طابعاً خاصاً يجعل ممكنا استئثار قلة من الناس بالقسم الأكبر من المنافع التي آلت الى الدولة على شكل خراج أو جزية أو مكوس، قلة من أصحاب الامتياز، تأتي في ذروتها الارستقراطية العربية ومن ثم جمهور العرب فالموالي فالرقيق.

ونحن واجدون، في مجمل ما انتهى إلينا من شعر، موقف العرب من ظاهرة الدولة والتفاوت الاجتماعي، أما ما صدر عن الموالي والرقيق أو عبر عن همومهم وشكاواهم فنزر يسير لأسباب عديدة، إذ كان وضعهم الاجتماعي من حملة تلك الأسباب.

ويطالعنا في هذه اللون من الشعر مفهومان أو موقفان من الدولة: مفهوم أو موقف ينبع من منطلقات قبلية لم تندثر من النفوس لأسباب موضوعية تتعلق بالتطور غير المتكافيء بين أجزاء هذه الدولة الكبيرة، ولغلبة العصبية السياسية، ولعدم الاعتياد على تقبل السلطة أو الدولة، ومفهومه أو موقف من الامتياز والحرمان، وغالبا ما يتلازم هذان المفهومان أو الموقفان. فعلى الصعيد الأول، نجد الكثير من الشعر الذي يتوجه به قائلوه وكأنهم يقيمون الموازنة بين شيخ القبيلة والخليفة، وهم، في توجههم، يحاولون تقمص شخصية القبلي إزاء رئيس عشيرته. وهكذا نجد عقيبة بن هبيرة الأسدي، الشاعر المخضرم، يفد على معاوية ويدفع إليه رقعة يتصرخه فيها لكي يرحم قومه ويعدل بينهم ويرفع الجور عنهم، انطلاقا من مفهوم التضامن القبلي، كما أن نفس القبلي لا تزال تملي عليه ضربا من القول يتسم بالجرأة:

معاوي إننا بشر فاسجح ... فلسنا بالجبال ولا الحديد
فهبنا أمة ذهبت ضياعا ... يزيد أميرها وأبو يزيد
أكلتم أرضنا فجردتموها ... فهل من قائم أو من حصيد

أتطمع في الخلود إذا هلكنا وليس لنا ولا لك من خلود
ذروا خون الخلافه واستقيموا وتأمير الاراذل والعبيد
وأعطونا السوية لا تزركم جنود مردفات بالجنود

فقال له معاوية: ما جرأك علي؟ قال: نصحتك إذ غشوك وصدقتك إذ كذبوك، فقال: ما أحسبك إلا صادقا وقضى حوائجه. ومن يتأمل هذه الأبيات وموقف معاوية يجد شيئاً من النفس العربية قبل قيام الدولة يتمثل في جرأة القبلي وحلم رئيس القبيلة. ولكن هذه الجرأة بدأت تقترن بشيء من شعور القبلي بضعفه أمام السلطة، وان حمل شيئاً من التهديد، فثمة محاولة لاستمالة ممثل هذه السلطة الى جانبه بتصوير موقفه على أنه نابع من النصح والاخلاص والصدق، كما يظهر موقف رجل الدولة الذي يذكر، برفق، أن الفرد لم يعد يملك حق التجرؤ على السلطة، حتى بلسانه.

ووجه الفرزدق في صباه قصيدة عنيفة لمعاوية بن أبي سفيان يؤنبه فيها على احتجازه ميراث الحتات المجاشعي أحد زعماء تميم يقول فيها:

أتأكل ميراث الحتات ظلامة وميراث حرب جامد لك ذائبه
أبوك وعمي يا معاوي أورثا تراثا فيحتاز التراث أقاربه
فلو كان هذا الدين في جاهلية عرفت من المولى القليل حلايبه

فما كان من معاوية إلا أن أدى الى أهل الحتات ما منعه عنهم أولاً. وتبدو النبرة القبلية في طريقة المخاطبة والتفاخر والمقارنة، ويبدو البيت الأخير دالاً معبراً عما انعكس في ذهن الشاعر القبلي من ضعف الحماية القبلية بالقياس الى أيام الجاهلية.

لقد أصبح سلاح العطاء والحجب والمنع ماضياً في يد الدولة، وهو شيء يختلف عما كان عليه التضامن القبلي، من خلال الموارد المحدودة

التي كانت تخص القبيلة أو تصيبها، وبالتالي، أصبح على القبلي أن يقصد ممثلي الدولة ليذكّر بحقه أو ليلتمس منحة أو منة. ويذكر في هذا الصدد، أن شاعراً تميمياً يدعى أبا حزابة ألح عليه قومه ليأتي يزيد ليفرض له ويلحقه بعلية أصحابه، وكان يأبى عليه ذلك، فلما ألحوا عليه أتى يزيد بن معاوية فأقام ببابه شهراً لا يصل إليه فرجع وقال: «والله لا يراني ما حملت عيني الماء إلا قتيلاً أو أسيراً» ثم أردف:

فوالله لا آتي يزيداً ولو حوت أنامله ما بين شرق ومغرب
لأن يزيداً غيّر الله ما به جنوح الى الوَى مصر على الذنب

ولكن هذا الشعر كان يتقاصر مع الزمن، فالدولة قامت لتبقى، لهذا لم تعد تغني مواجهتها بالالتفات الى صورة تميل شمسها الى الزوال وإنما يجب أن تواجه كحقيقة قائمة، أي أن الاحساس القبلي إزاءها لم يعد سوى انتفاضة شخصية فردية، آنية عابرة، لا تلبث أن تزول. ومن ذلك ما يروى عن الفرزدق من أنه دخل على سليمان بن عبد الملك فتجاهله وتجهم له فراح الفرزدق يفتخر بقومه وقبيلته ورجالها وافتخر بنفسه كشاعر، فاغتم سليمان مما سمع من فخره ولم ينكره وقال: «ارجع على عقبيك فما لك عندنا شيء من خير» فرجع فقال:

أتيناك لا من حاجة عرضت لنا إليك ولا من قلة من مجاشع

ولعل سليمان بن عبد الملك لم ينكر الفخر القبلي، من حيث المبدأ، وإنما أنكر الازدواجية في الشخصية، فمن يمدح رأس السلطة أو ولاتها طالباً نوالهم لا مكان في شعره للافتخار القبلي، لأنه لم يقصدهم من خلال مفهوم قبلي وإنما قصدهم بوصفهم يملكون العطاء والمنع، ولم يعد للفخر مكان في مواجهتهم وإنما التطامن والتماس ما يمكن أن يجودوا به عليه.

وقد أشار عمران بن حطان، وهو يذم أهل البصرة على تقاعسهم عن الانضمام الى الخوارج، وحرصهم على العطاء، أيا كان شكل الحكومة، فقال:

فلو بعثت بعض اليهود عليهم　　يؤمهم أو بعض من قد تنصرا
لقالوا رضينا إن أقمت عطاءنا　　وأجربة قدس من طعم كسكرا

ومنذ عهد الخليفتين الأمويين الأولين بدأ يستشري ظلم عمال الدولة وبخاصة السعاة الذين يجمعون الصدقات وكذلك رجال الشرطة أو القائمين على الأمن. ولعل صورتهم كانت مرتسمة في أذهان حتى الحكام. ويستدل على ذلك بما استشهد به زياد بن أبي سفيان، والي العراق، عندما بلغه من ولي شرطة البصرة:

وساع مع السلطان يسعى عليهم　　ومحترس من مثله وهو حارس

وكانت قيادة الجيوش أو تسنم المناصب الادارية أهم مصادر الثروة في العهود الأولى ثم أخذت تزداد أهمية التجارة والصفقات المالية. وكان بمقدور الأمراء والولاة الاشتغال بالتجارة والحصول على أرباح طائلة منها. ولا ريب في أن نفوذهم ومناصبهم كانت تساعدهم على تمشية أمورهم التجارية، كما أن بإمكانهم اقتراض مبالغ من بيت المال لاستخدامها في تجارتهم الخاصة. ومن المصادر التي كان الولاة والموظفون يحصلون منها على الثروات هي بيع أملاك الدولة، وبخاصة المواد التي تجمع من الضرائب العينية كالحبوب وغيرها، كما يمكن أن يدخل في هذه المبيعات منتوج الصوافي. ولئن كانت الدولة تعذب أحياناً من يختان أموالها لتستخرج منهم مقابل تلك الأموال فلم يسمع أنها استخدمت ذلك ضد من يبتز الأموال من الفلاحين وأبناء البلاد المفتوحة.

وقد صور أبو الأسود الدؤلي أو أنس بن أبي أناس أسلوب الولاة والحكام في الإثراء عن طريق السرقة من الأموال العامة أو أموال الرعية، وذلك حين عين زياد أو ابنه، عبيد الله بن حارثة بن بدر التميمي أميراً على «سرّق» بالأهواز، وقد صور ذلك على شكل نصيحة ساخرة لا بد وأنها انتشرت في حينها وأضحكت حتى الذين ولوه:

أحار بن بدر قد وليت أمارة … فكن جرذاً فيهـا تخون وتسرق
ولا تحقرن يا حار شيئاً أصبته … فحظك من ملك العراقين سُرّق
فإن جميع الناس إما مكذب … يقول بما يهوى وإما مصدق
يقولون أقوالاً بظن وشبهة … فإن قيل هاتوا حققوا لم يحققوا
فلا تعجزن فالعجز أبطأ مركب … وما كل ما يدعى الى الرزق يرزق
وكاثر تميما بالغنى إن للغنى … لسانا به يسطو العيي وينطق

فلما بلغ الشعر حارثة لم يجد فيه ما يشينه وإنما هو دعابة قابلها بدعابة مثلها، فقال:

جزاك إله الناس خير جزائه … فقد قلت معروفا وأوصيت كافيا
أمرت بحزم لو أمرت بغيره … لألفيتني فيه لأمرك عاصيا

ونظراً لما كانت تدره مناصب الدولة، بالطرق المشروعة وغير المشروعة، فثمة شكاوى طريفة من بعض الولاة لما كانوا يلاقونه من إبعاد عن هذه المناصب واسنادها الى سواهم، وما يقترن بذلك من تشهير بخصومهم أو بمنافسيهم وذمهم. ففي سنة إحدى وخمسين ولى زياد بن أبي سفيان خليد بن عبد الحنفي فغضب منافسه أنس بن أبي أناس غضبا شديداً فصور سخطه على سياسة زياد ورأيه في بني حنيفة، وكيف أنهم لم يكونوا يصلحون للولاية والحكم بل للحرث

والزرع، إذ من المعروف أن بني حنيفة بدأوا قبل الاسلام بمباشرة الزراعة. يقول:

الا من مبلــــغ عني زيــــاداً مغلغلــة يخـب بهـا الـبريـد
أتعزلني وتطعمهـــا خليـــداً ألا لاقـت حنيفـة مـا تريـد
عليـكم بـالـيـامـة فـاحرثوهـا فـــأولــكم وآخركم عبيـــد

وكان العريف الذي تعينه السلطة مسئولاً عن توزيع العطاء على أفراد العشيرة وعن تنفيذ الأوامر والمساعدة في استتباب الأمن ودعوة الجند، أي أنه، صلة الوصل بين الناس والحكومة، وكثيراً ما كان العرفاء يسيئون، وفيهم قيل:

منكـــب كـــافر وإشراط سوء وعريــــــف جزاؤه حر جمر

وفي بعض الفترات كان يزداد العسف فلا ينجو منه حتى العرفاء، وفي أيام عبد الملك بن مروان وفد عليه الراعي النميري من ديار قومه، ورفع بلسانهم تظلمهم، وهو تظلم يعطي الصورة الانموذجية لما كان يحدث:

أبلـغ أمـير المؤمنـين رسالـة تشكو إليـــك مضلـــة وعويـــلا
أخليفـــة الرحمن إنـــا معشر حنفــاء نسجـد بكرة وأصيــلا
عرب نرى للـــــه في أموالنـــا حـــق الزكـــاة منزلاً تنزيـــلا
إن السعـاة عصوك حـين أمرتهم وأتوا دواعي لو علمــت وغولا
أخذوا العريف فقطّعوا حيزومه بـــالأصبحيـــة قـــائماً مغلولا
جـاءوا بصكهم وأحـدب أسأرت منــه السيــاط يراعـة اجفيـلا
أخـذوا حمولتـه فـأصبـح قـاعـدا لا يستطيـع عن الـديـار حويـلا
أخليفـــــة الرحمن إن عشيرتي أمـــــسى سوامهم عزين فلولا
وأتـــاهم يحيــــى فشد عليهم عقـــدا يراه المسلمون ثقيـــلا

كتبـــا تركن غنيهم ذاعيلـــة   بعـد الغنـى وفقـيرهم مهزولا
إن الـــذين أمرتهم أن يعـــدلوا   لم يفعلوا ممـــا أمرت فتيـــلا
فـادفـع مظـالم اعبلت ابنـاءنـا   عنـــا وانقـــذ شلونـــا المهزولا

ولم يقف الأمر عند حد الشكوى من تصرفات ولاة الأمويين، فقد ارتفعت شكاوى من تصرفات ولاة وعمال الزبيريين، على الرغم من قصر مدة حكمهم. وهناك وثيقة طريفة عن عمال العراق وأصحاب الخراج، في زمن ابن الزبير، كان قد رفعها عبدالله بن همام السلولي، وصورهم بأنهم لا يوفّون الأمانة حقها إلا غصبا واحتيالاً على اقتطاع أموال الناس، والتي يقول فيها:

يـا ابن الزبـير أمـير المؤمنـين ألم   يبلغـك مـا فعـل العمال بـالعمـل
باعوا التجار طغام المال واقتسموا   صلب الخراج شحاحا قسمة النفل
وقدموا لك شيخا كاذبا خذلا   مهما يقل لك شيخ كاتب يقل

وينهيها بقوله:

كانوا أتونا رحالاً لا ركاب لهم   فأصبحوا اليوم أهل الخيل والابل
لن يعتبوك ولما يعلُ هامهم   ضرب السياط وشد بعد في الحجل
إن السيـاط إذا عضت غواربهم   أبدوا ذخائر من مال ومن حلل

ونجد لأنس بن زنيم أبياتاً يوجهها الى عبدالله بن الزبير، حين تزوج أخوه مصعب عائشة بنت طلحة على ألف ألف درهم، ويشير فيها الى هدر هذه الأموال العامة التي كان الأولى أن يوسع منها في العطاء على المقاتلة:

أبلـغ أمـير المؤمنـين رسالـة   من ناصح لك لا يريد خداعا
بضع الفتاة بألف ألف كامل   وتبيت سادات الجنود جياعا
لو لأبي حفـص أقول مقـالـتي   وأقـص شأن حديثـكم لارتـاعا

ولم يكن الموالي مساوين للعرب تماما، يضاف الى ذلك أن معظمهم لم يكونوا يأخذون العطاء. وكان الولاء يعزز القبيلة نظراً للعلاقات التي تربط المولى بالقبيلة كما يعزز اتجاه الدولة في رد الرعية الى زمر اجتماعية تتعامل معها. ويروى أن أحد الموالي، وهو أبو حرة مولى خزاعة، قال لابن الزبير عند مطالبته بالخلافة في الحجاز: «يا ابن الزبير ما أرانا سفكنا دماءنا وقاتلنا الناس إلا لتملك» وأنشأ يقول:

ماذا علينا وماذا كان يرزؤنا   أي الملوك على ما حولنا غلبا
اخوانكم إن بلاء حل ساحتكم   ولا ترون لنا في غيره سببا

وهو القائل:

أبلغ أمية عني إن عرضت لها   وابن الزبير وأبلغ ذلك العربا
إن الموالي أضحت وهي عاتبة   على الخليفة تشكو الجوع والحربا

وقد بين الفرزدق مفاسد العمال للوليد بن عبد الملك، في شيء من التوسل عندما قال:

رجاك المشرقان وكل عان   وأرملة وأصحاب الثغور
وكنت جعلت للعمال عهداً   وفيه العاصمات من الفجور
أمير المؤمنين وأنت تشفى   بعدل يديك أدواء الصدور
فكيف بعامل يسعى علينا   يكلفنا الدراهم في البدور
وانى للدراهم وهي منا   كرافع راحتيه للعبور

كما كان بعضهم يتخذ من مناسبة المديح سبيلاً الى تصوير حال الناس، وهذا ما فعله جرير في قصيدته التي يمدح بها الحجاج ويذكر فيها انتصاره على ابن الأشعث، كما يصور فيها الفقر المدقع والمشقة التي يتعرض لها الناس في أعقاب مواسم الجدب وغيرها من المآسي، فيقول:

ألا نشكو إليك زمان محل ... وشرب الماء في زمن الجليد
ومعتبة العيال وهم سغاب ... على در المحالجة الرفود
زمانا يترك الفتيات سودا ... وقد كان المحاجر غير سود

وفي قصيدة مؤثرة وجهها الفرزدق الى الوليد بن عبد الملك يتحدث فيها عن المآسي التي تتعرض لها قبائل مضر، في حين انتشرت قبائل أخرى في ريف غني مروي يجدون فيه ما يقوم بأودهم، ولا أحد يمنعهم من ارتياده، فيقول:

أغث مضرا ان السنين تتابعت ... عليها بجز يكسر العظم جازره
وكل معد غيرهم حول ساعد ... من الريف لم تحظر عليهم قناطره
وهم حيث حل الجوع حول تهامة ... وخيبر والوادي الذي الجوع حاضره
بواد به ماء الكلاب من الذي ... بها أسد إذ أمسك الغيث ماطره

وأشار الفرزدق أيضاً الى استغلال الرشوة واستشراء هذه الظاهرة، بقوله الموجه الى الحجاج:

وكنا بأرض يا ابن يوسف لم يكن ... يبالي بها ما يرتشي كل عامل
يرون إذا الخصمان جاءا إليهم ... أحقهما بالحق أهل الجعائل
وما تبتغى الحاجات عندك بالرشى ... ولا تقتضى إلا بما في الرسائل

وبقيام الدولة أصبح الناس مرغمين على الانضمام الى الجيش، وكان على أهل العطاء أن يجهزوا أنفسهم بالأسلحة ويذهبوا للقتال عندما يدعون للخدمة فقال الحرنفش:

يكلفني الحجاج درعا ومغفراً ... وطرفا كميتا رائعا بثلاث
وستين سهما صنعة يثربية ... وقوسا طروح النبل غير لباث
ففي أي هذا اجعلن دراهمي ... فربي من هذا الحديث غياثي

والذين لا يلبون الدعوة يمحى اسمهم من العطاء إذا لم يخرجوا بدلاً. وفوق ذلك. فلم يكن جميع الناس مقتنعين بالحروب الداخلية. كما أن مقاتلة الخوارج لم تكن تثير حماسة لأنها لا تأتي بمنافع مادية فضلاً عن أن الخوارج يظلون إخواناً في الجنس والدين وأحيانا القبيلة، كما حدث لسوار بن المضرب التميمي الذي يبدو أنه كان يعارض تدابير الحجاج لإرغام الناس على الانضمام الى جيش المهلب الذي كان يقاتل الازارقة آنذاك. وقد عبر عن ذلك بقوله:

أقاتلي الحجاج إن لم أزر له ... زراب وأترك عند هند فؤاديا
فإن كان لا يرضيك حتى تردني ... الى قطري ما أخالك راضياً
إذا جاوزت أرض الجيزين ناقتي ... فباست أبي الحجاج لما ثنانيا
أيرجو بنومروان سمعي وطاعتي ... وقومي تميم والفلاة ورائيا

وكانت الحروب الداخلية والخارجية قد أرهقت الناس وأنهكتهم، فسئموها وملوها. لأن هذه الدولة الكبيرة الشاسعة كان فيها ما يستهوي العرب للاستقرار والتماس مجالات الرزق الجديدة، والحروب الداخلية تفوت عليهم هذه الفرص وكذلك الحروب الخارجية التي لم تعد تغري غنائمها. كما أن اتساع حدود الدولة وبعدها عن المراكز الرئيسية ومرابطة الجيوش العربية في مناطق غير عربية، جعل الحاميات الأمامية، في كثير من الأحيان، في أوضاع صعبة نتيجة تأخر وصول النجدات ومباغتات العدو، الأمر الذي كان يفت في عضد المقاتلين، فضلاً عن خلافاتهم القبلية، لهذا كانوا أحياناً يمنون بهزائم تجر معها خسائر ونكبات. وكانت أصوات الشعراء ترتفع منددة بالقادة ومستصرخة الغوث والعون. وهذا ابن السجف المجاشعي يقول بعد وقعة الشعب بخراسان التي ذهب ضحيتها الآلاف ولحق بالرجال والنساء والأطفال العذاب والتشريد، فيكشف فيها عما عاناه العرب من الأذى

والهوان، ويخاطب فيها هشام بن عبد الملك:

أذكر يتامى بأرض الترك ضائعة　　هزلى كأنهم في الحائط الحجل
وأرحم وإلا فهبها أمة دمرت　　لا انفس لقيت فيها ولا ثقل
لا تأملن بقاء الناس بعدهم　　والمرء ما عاش ممدود له الأجل

أما الشرعي فيرفع «تقريراً» عن نتائج المعركة الى خالد بن عبد الله القسري، والي العراق، يبين فيه قوة خصمهم ونكايته بهم، وما أصاب النساء من الفزع والهلع، وما وقع على بعضهن من الأسر والسبي حتى أخذن يستغثن ولا من مغيث، ويبين فيه تخاذل الجنود وتقاعسهم ويصم قائدهم بالعجز، يقول فيها:

تذكرت هندا في بلاد غريبة　　فيا لك شوقا هل لشملك مجمع
تذكرتها والشاش بيني وبينها　　وشعب عصام والمنايا تطلع
بلاد بها خاقان جم زحوفه　　وجيلان في سبعين الفا مقنع
إذا دب خاقان وسارت جنوده　　أتتنا المنايا عند ذلك شرع
هنالك، هند، مالنا النصف منهم　　وما إن لنا يا هند في القوم مطمع
ألا رب خود خدلة قد رأيتها　　يسوق بها جهم من الصغد أصمع
تنادي بأعلى صوتها صف قومها　　ألا رجل منكم يغار فيرجع
ألا رجل منكم كريم يردني　　يرى الموت في بعض المواطن ينفع
فما جاوبوها غير أن نصيفها　　بكف الفتى بين البرازيق أشنع
الى الله أشكو نبوة في قلوبها　　ورعاً ملا أجوافها يتوسع
فمن مبلغ عني الوكا صحيفة　　الى خالد من قبل أن نتوزع
بأن بقايانا وأن أميرنا　　إذا ما عددناه الذليل الموقع
هموا طمعوا خاقان فينا وجنده　　ألا ليتنا كنا هشيما يزعزع

وكان يؤخذ على سعيد بن عبد العزيز بعض التهاون في مجابهة

الصفد، كما ضاق الجند به وسخطوا عليه وضاعف برمهم به أنه كان، إذا بعث سرية فأصاب جنودها وغنموا وسبوا، رد ذراري السبي وعاقب السرية. ولا ريب في أن هؤلاء الجند لم يقدروا مرامي تصرفه السياسي والانساني، لهذا هجاه شاعر يدعى الهجري بقوله:

وأنت لما عاديت عرس حفية ... وأنت علينا كالحسام المهند
فلله در الصفد لما تحزبوا ... ويا عجبا من كيدك المتردد

وعندما انقص سعيد بن العاص مقدار العطاء العيني، أثار عمله تذمر الناس فكان يسمع الولائد وعليهن الحداد يقلن:

يا ويلتا قد عزل الوليد ... وجاءنا مجوعا سعيد
ينقص في الصاع ولا يزيد ... فجوع الاماء والعبيد

وتعالت الشكاوى ترفع الى الخلفاء وأحياناً الى الولاة وامتدت الى عمر بن عبد العزيز ، فنجد جريراً يخاطبه بقوله:

لا ينفع الحاضر المجهود باديه ... ولا يعود لنا باد على حضر
كم بالمواسم من شعثاء أرملة ... ومن يتيم ضعيف الصوت والبصر
يدعوك دعوة ملهوف كأن به ... خبلاً من الجن أو خبلاً من النشر
فمن يعدك تكفي فقد والده ... كالفرخ في العش لم يدرج ولم يطر
يرجوك مثل رجاء الغيث تجبرهم ... بوركت جابر عظم هيض منكسر
فإن تدعهم فمن يرجون بعدكم ... أو تنج منها فقد انجيت من ضرر

وقد حاول عمر بن عبد العزيز أن يرد الأمور الى نصابها، ولكن بعض عماله أغراهم بريق المادة فأهملوا كتبه وأغفلوا العمل بما أمرهم ومضوا يجورون ويظلمون ويتسلطون، ذلك اننا لا نزال نرى بعض الشعراء يضجون بالشكوى ويستغيثون من العمال الفاسدين، ومن هؤلاء الشعراء كعب بن معدان الأشقري، القائل:

ان كنت تحفظ من يليك فإنما عمال أرضك في البلاد ذئاب
لن يستجيبوا للذي تدعو له حتى تجلد بالسيوف رقاب
بأكف منصلتين أهل بصائر في وقعهن مزاجر وعقاب

ومنهم هذا الشاعر الذي هتف به في المسجد وهو على المنبر قائلاً:

إن الذين بعثت في أقطارها نبذوا كتابك واستحل المحرم
طلس الثياب على منابر أرضنا كل يجور وكلهم يتظلم
وأردت أن يلي الأمانة منهم عدل وهيهات الأمين المسلم

ولكن خلافة عمر بن عبد العزيز لم تدم سوى قرابة ثلاث سنوات، وتعود الأمور سيرتها الأولى ويعود الولاة الى التنافس على المناصب وما تجره من المغانم، وتعود معها النزعة القبلية وقد تسترت وراءها المصالح في المناصب والعطاء، ويعود الأمويون الى لعبة تعيين الولاة وعزلهم تبعا للتوازنات القبلية، وقد يسمحون للشعراء، عندما يكون قد آن أوان عزل الوالي، التعريض به، فيقول الفرزدق ليزيد بن عبد الملك في واليه على العراق عمر بن هبيرة الفزاري:

أمير المؤمنين لأنت امرؤ أمين لست بالطبع الحريص
أوليت العراق ورافديه فزاريا أحز يد القميص
ولم يك قبله راعي مخاض ليأمنه على وركي قلوص
تفيهق بالعراق أبو المثنى وعلم قومه أكل الخبيص

وهو يكني بعبارة «أحز يد القميص» على أنه سارق وأنه لا يؤتمن أن يأتي الناقة وهو يعيش عيشة الترف ويأكل وقومه «الخبيص» الذي يصنع من التمر والسمن.

وكانت هذه الشكاوى تتردد لدى القبائل التي لم يصلها إلا النزر اليسير مما أصابته الدولة والتي لا تزال ملازمة قرارها ومواطنها

الصحراوية، فينعكس ذلك في شعر شعرائها، من خلال شعور بالألم واليأس من هذه الدولة التي لم يعودوا يرجون خيراً منها، فيقول عمر بن أحمد الباهلي:

إن نحن إلا أناس أهل سائمة ما إن لنا دونها حرث ولا غرر
ملوا البلاد وملتهم وأحرقهم ظلم السعاة وباد الماء والشجر

ويبلغ التوتر ذروته في مثل هذه البيئات، ونجد له وصفا في قول مالك بن الريب:

فإن لنا عنكم مراحا ومزحلاً بعيش الى ريح الفلاة صوادي
ففي الأرض عن دار المذلة مذهب وكل بلاد أوطنت كبلادي

وبدأ تمرد القبائل المسلح في أخريات العصر الأموي، ومن ذلك ما يروى عن طيء من أنها قاتلت مصدق مروان بن محمد وامتنعت عن دفع الزكاة إليه، على نحو ما يصور ذلك قوال الطائي:

قولا لهذا المرء ذو جاء ساعيا هلم فإن المشرفي الفرائض
أظنك دون المال ذو جئت تبتغي ستلقاك بيض للنفوس قوابض

ويصرح غالب بن الحر الطائي بأنه لا فائدة من دفع الزكاة لأنها ستذهب سدى، فقد انهارت الدولة وانعدم القيّم على مالها.

* * *

في مواجهة الدولة قامت الأحزاب السياسية المعارضة، وإزاء ما كان يقع من ظلم أو جور على الأفراد والقبائل والجماعات، كانت الشكاوى والالتماسات، وبين هؤلاء وهؤلاء قام أفراد وجماعات يلتمسون الوصول الى ما يرومون من خلال حركات تجمع بين التمرد والثورة وقطع الطرق. ومن هذه الحركات أو الفئات جماعة اصطلح على

تسميتهم بالصعاليك تمشياً مع الاسم الذي التصق بأمثالهم في الجاهلية. ولئن كانت التسمية تحمل قدراً من التماثل في الدوافع الذاتية، فإنها على صعيد المجتمع والدولة الجديدين لا تفيد المقارنة أو المماثلة.

لقد اختفت الصعلكة في صدر الاسلام لانتفاء معظم الدواعي الحادية عليها، كما استقرت سلطة الدولة بحيث لم تعد قبيلة تجرؤ على أن تحمي أو تجير خارجاً على النظام والقانون. واجتذبت الفتوحات كل نفس مستوفزة ثائرة لتحول طاقاتها الى أهداف يشترك فيها الجميع وينعم بخيرها، ولو بشكل متفاوت، الجميع.

إن الظاهرة الجديدة وليدة مجتمع تسوسه دولة لم تقطع تماماً مع الحياة القبلية، التي ظلت موائل تلتقي فيها شتى المؤثرات، ومنها مؤثرات الامتياز والحرمان والنصفة والمحاباة. وبذلك انتشر الفقر والشعور بالحرمان بين بعض القبائل وأخذت تشكو وتستغيث مطالبة برفع الظلم عنها. ومن خلال هذه الظروف بدأ بعض الأفراد والجماعات يتمردون على سياسة الأمويين المالية الجائرة مصممين على انتزاع حقوقهم بأيديهم. ولا يعني ذلك أن هؤلاء المتمردين كانوا يقفون دائماً عند السياسة المالية للدولة فحسب، ولكن هذه السياسة ظلت أهم باعث من بواعث هذا التمرد. ولما كانت هذه الحركات، بحكم اقتصارها على نفر محدود وتفرق كلمة أفرادها، تبعا لتفاوت المصالح والمنطلقات، أعجز من أن تواجه السلطة ككل، فقد اقتصرت على ضرب جوانب من السلطة، كما امتدت يدها الى الأفراد الذين اعتقدت أنهم من منعمي هذه السلطة مستصفية لنفسها ما تصل إليه يدها. لهذا، كانت نظرة الناس الى مثل هؤلاء الأفراد مشوبة بأكثر من اعتبار، فهم يستثيرون عامتهم تارة، ويحظون باعجابهم أخرى ويظلون في جميع

الأحوال، فئة مناوئة للسلطة أو تطاردها السلطة، في حركة من المد والجزر، فإذا ذهب نفر أو قضي عليه قام نفر آخر مكانه.

وبجانب مشكلة الفقر التي كانوا يعانون منها كانت هناك مشكلة السلطة وما تملكه من وسائل ضخمة لمطاردتهم والقضاء عليهم، مشكلة الخوف منها، لهذا اكتفوا بالاغارة والاغتصاب ثم الفرار والتواري، لأن من الصعب جداً علهم أن يلتمسوا حماية فعالة أو عوناً مجدياً من قبائلهم، لما يمكن أن تتعرض له هذه القبائل من بطش السلطة وانتقامها. ومن خلال هذا الواقع، غلبت عليهم حالة نفسية معينة، تتمثل في شعورهم بأنهم خارجون على الدولة والمجتمع وليس أمامهم إلا التشرد في الصحراء والقفر من الأرض والنأي عن العمران والمدن، والاعتماد على أنفسهم.

لقد كان موقفهم في جملته نابعاً من موقف من سياسة الدولة بعامة، ومن سياستها المالية بوجه خاص، وبالتالي، نابعاً من مشكلة الفقر والغنى، الحرمان والامتياز. يروى أن سعيد بن عفان مر، وهو متوجه الى خراسان بمالك بن الريب ورفاقه من الصعاليك واللصوص، وكانوا يقطعون السبل ويغيرون على الحجيج بالبادية فقال له: ويحك تفسد نفسك بقطع الطريق، وما يدعوك الى ما يبلغني عنك من العبث والفساد؟ فقال له: يدعوني إليه` العجز عن المعالي ومساواة ذوي المروءات ومكافأة الأخوان. كما كان لبعضهم مواقف سياسية واجتماعية من الدولة تلتقي مع بعض الاحزاب السياسية أو تلتقي مع الخارجين على السلطة وعلى استئثار رجالها بالمناعم والخيرات. ولدينا أمثلة نموذجية عنهم، مثل عبد الله بن الحجاج التغلبي الذي خرج مع عمر بن سعيد بن العاص على عبد الملك بن مروان بدمشق، فلما قضى عبد الملك على مناوئيه لم يستسلم وانضم الى نجدة بن عامر الخارجي، وبعد مقتل

نجدة بن عامر وتمزق جماعته انضم الى عبد الله بن الزبير وظل معه الى أن قتل. ومثله عبد الله بن الحر الجعفي الذي كان رجلاً من خيار قومه، شارك في الفتوح الاسلامية وساهم في وقعة القادسية، ثم انحاز الى المطالبين بدم عثمان وقاتل في وقعة صفين ثم اختلف مع معاوية وتركه بعد أن قتل بعض جنده الذين حاولوا اعتراض طريقه ورجع الى علي دون أن ينضم إليه وجمع سبعمائة من أمثاله وراح ينتظر تطور الأحداث حتى إذا مات معاوية واستخلف يزيد، مر به الحسن ودعاه للانضمام إليه فأبى ثم بلغه مصرعه فندم ورثاه، وتعقبه ابن زياد ظناً منه أنه ناصر الحسين وضيق عليه فخرج عليه وبدأ يغزو المدن والولايات فلا يتعرض إلا للسلطة ورجالها وبيوت مالها دون أن تمتد يده بسوء الى الناس الآمنين المسالمين. وكان يأخذ أموال السلطان ويفرقها بين أصحابه ويرسل منها الى رفاقه الآخرين بالكوفة، ثم انضم الى المختار الثقفي وخرج عليه ثم انحاز لعبد الله بن الزبير وخرج عليه ليعود الى الأمويين فيكرمونه، ويعود ليحارب الزبيريين فيقاتلونه ويغلب على أمره فيفر ليعبر بفرسه الفرات فيتعلق به أحد النبط، وقد علم أنه مطلوب للسلطان فيغرقان معاً.

شخصية غريبة في مناحي تفكيرها وتطلعها وسلوكها، ولكنها لا تستعصي على التعليل ففي الفترات التي تختل فيها القيم، تنهار القيم القديمة دون أن تقوم مكانها قيم جديدة تحدد سلوك الفرد، يسهل اقتران الطموح والنقمة بالوصولية، وتضيع المحجة وتغيم المعالم الواضحة ويفتقد التماسك الشخصي المألوف في الحياة المستقرة. لقد تركت الاضطرابات في الحياة العامة ما يقابلها في النفوس، ولم يعد الفرد يعرف، على وجه القناعة واليقين، من ينصر ومن يخذل فيميل مع هذا الجانب حينا ومع ذاك حينا آخر، وقد لا يعبر بتقلبه هذا عن مصالح

أنانية بل يحتمل أن ينم موقفه على التمرد والرفض اللذين يجعلان بعض النفوس القلقة أو الثائرة أعداء الأمر الواقع وبالتالي يشعر أصحابها بشيء من حس عدم الانتماء. وكثيراً ما يتوافق هذا الاضطراب في «الأنا» العامة بمثيله في «الأنا» الخاصة إذا كانت له دواع في طبيعة المجتمع وقيمه بحيث يشعر بعض الأفراد بأنهم لم يعودوا على وفاق معها. فعبد الله هذا لم يكن عربيا صحيحا أو صريحا وإنما كان أبوه عربياً وكانت أمه سبية من السبايا، ويظهر أن هذا الأصل كان يسبب له المتاعب، وبالتالي لم يكن يقدر حق قدره، فاقترنت ثورته ذات الدواعي العامة بحقد شخصي، ويستخلص ذلك من قوله:

وان تـك أمي من نساء أفـاءهـا   جياد القنا والمرهفات الصفائح
فتبا لفضل الحر إن لم أنل بها   كرائم أولاد النساء الصرائـــح

ويحسن بنا أن نلاحظ أن ظهور هذه الجماعات كان مرتبطا بالفترات التي كثر فيها الظلم واشتد البغي، كما يحسن بنا أن نعلم بأن هؤلاء الناقمين الخارجين على السلطة لم يكونوا من أبناء القبائل الموالية للأمويين وإنما كانوا من القبائل المناوئة لهم.

وقد أملت هذه الحياة على الشعراء منهم شعرا ذا طابع خاص يساوق شعر أسلافهم من الثائرين أو المتمردين أو الصعاليك الجاهليين. ويربو هذا الشعر على سابقه بامعانه في وصف التشرد في الفلوات والقفار، وهو أمر لم يكن صعاليك الجاهلية يستشعرونه بهذا القدر من الوطأة والاطباق لأنهم كانوا يعايشون جيرانا لهم يشابهونهم الى حد بعيد في حياتهم وشظف عيشهم، ولم يكن هؤلاء الجيران على جانب من القدرة المائنة عما تستدعيه حماية القبيلة لينصرفوا الى مطاردتهم واستئصال شأفتهم. ولم يكن رد الفعل الذي يقابلون به أكثر مما تقابل

به غارة صغيرة من هذه القبيلة أو تلك. ولكن الأمر لم يعد كذلك، وقد قامت المدن وعمرت القصور والرياض والمزارع والبساتين وتوافرت الأرزاق والثروات وطيبات الحياة، ومن وراء ذلك أو من خلاله قامت سلطة قوية تحمي هذه الامتيازات، لهذا أضاف هؤلاء الخارجون على القانون الى الحياة القاسية بعدا عن الحياة الاجتماعية وعن الناس. ولعل من هذه الناحية جاء وصفهم لمصاحبتهم حيوان الصحراء والاستئناس به، فكأن شعور الخروج على السلطة والمجتمع قد نمى فيهم حس الخوف من الناس، جميع الآخرين، فكانت قسوتهم على بعض الناس تقابلها رقة في مخاطبة ما تخيلوه من إلفة الحيوان المتوحش مثلهم، وتلك صورة تبرز تلاوين من عدم الانتماء الى المجتمع مع استشعار العجز عن تبديله أو تغييره. كما أن السجون التي أطبقت عليهم أوحت إليهم بما لم توحه للصعاليك الجاهليين الذين لم يعرفوها والذين كانت لهم دائماً ندحة من راحة أو أمن.

ولئن كان صعاليك الجاهلية يمسكون عن هجاء قبائلهم أو لومها أو التعرض لها، ما لم يكن قد نالهم أذى مباشر منها، فقد كان هؤلاء المتمردون أو الخارجون على السلطة يتناولون قبائلهم بالهجاء حينا وبالتقريع حينا آخر لأنها تخلت عنهم، أو بالأحرى، لأنها تخلت عن إنسانيتها إزاء الدولة.

إن هجاء القبيلة وتقريعها وتأنيبها ظاهرة عامة، وإن عجزها أمام السلطة مدعاة للنقمة عليها وعلى السلطة أيضاً، فإذا كان الشاعر الجاهلي قد تواقع مع القبيلة وتعرض لها وعاصاها وخرج عليها، فما هو موقفه من الدولة وهي أشد تعقيداً وأمعن في الجور والظلم. وهكذا نجد أن رفض الفرد، المتمثل بالشاعر، لواقع البيئة الجديدة والنظام والملك

كان في حد ذاته من جملة بواعث النقمة في نفسه. لقد ترافق موقف العداء من السلطة ومحاولة النيل منها والسطو على اموالها مع شيء من العداء للقبيلة التي تخلت عن تقاليدها فرقا من السلطة، فهي لم تعد توفر لهم الحماية الكافية لأن العصبية القبلية، التي لا يزال لها شأنها، قد اتخذت لها مساراً سياسياً حزبياً يتحرك من خلال السلطة وولاتها وعمالها. لهذا، عبرت أشعار هؤلاء الناقمين عن المرارة التي يحسون بها إزاء موقف قبائلهم التي راحت تنكرهم، وأحياناً تضطر الى تسليمهم الى السلطة، فهذا الحطيم العكلي يقول:

بني ظالم لا تظلموني فإنني ... الى صالح الأقوام غير بغيض
بني ظالم إن تمنعوا فضل ما بكم ... فإن بسلطي في البلاد عريض

كما نجد القتال الكلابي، وقد تعددت جرائره واستطال شره، فأهملته قبيلته وتقاعست عن مساندته يقول:

يا ليتني والمنى ليست بنافعة ... لمالك أو لحصن أو لسيار
لا يتركون أخاهم في مؤادأة ... يسفى عليه دليك الذل والعار
ولا يفرون والمخزاة تقرعهم ... حتى يصيبوا بأيد ذات أظفار

وفي معرض التقريع لقبائلهم يستعيدون مؤسسة الثأر القبلية التي كانت من قواعد المجتمع القبلي، قبل ظهور الدولة، فهذا القتال الكلابي يعنف بقبيلته لأنها لم تهب للأخذ بثأرها عند بني جعفر الذين اعتدوا عليها.

أفي كل يوم لا تزال كتيبة ... عقيلية يهفو عليك عقابها
وأنتم عديد في حديد وشفرة ... وغاب رماح يكسف الشمس غابها
لهم جزر منكم عبيط كأنه ... وقاع الملوك فتكها واغتصابها
فما الشر كل الشر لا خير بعده ... على الناس إلا أن تذل رقابها

وهم يريدون إحياء هذه القاعدة، ولذلك فهم يعيرون من يقبل الدية، فهذا القتال الكلابي يعير أخواله لقبولهم الدية بقوله:

قفلتم فلما أن طلبتم عقلتم   كذلك يؤتى بالذليل كذلك

وان تخلي القبيلة عن أبنائها ومطاردة السلطة لهم والقبض عليهم يعني القتل أو السجن بأهواله، فيضاعف هذا الاحتمال من عتبهم أو موجدتهم على قبائلهم، فهذا السمهري بن بشر العكلي، يصور حاله وحال أقرانه بقوله:

لقد جمع الحداد بين عصابة   تسائل في الأقياد ماذا ذنوبها
بمنزلة أما اللئيم فشامت   بها وكرام القوم باد شحوبها
إذا حرسي قعقع الباب أرعدت   فرائص أقوام وطارت قلوبها
ألا ليتني من غير عكل قبيلتي   ولم أدر ما شبان عكل وشيبها
قبيلته لا يقرع الباب وفدها   لخير ولا يهدي الصواب خطيبها

ويبدو أن العودة النفسية أو الحنين الى الحياة القبلية في تلك الفترة، كان ظاهرة تكاد تكون عامة لدى بعض القبائل، وقد كان مثل هذا الشعور ينتاب حتى زعماء القبائل واشرافها، فهذا حريث بن عتاب الطائي يقول:

إذا الدين أودى بالفساد فقل له   يدعنا وركنا من معد نصادمه
ببيض خفاف مرهفات قواطع   لداؤود فيها أثره وخواتمه
إذا نحن سرنا بين شرق ومغرب   تحرك يقظان التراب ونائمه

وهذه الدولة التي تطارد هؤلاء المتمردين هي نفسها التي لا تقيم العدل بين الرعية في الحقوق والواجبات وقد عبر عن ذلك بوضوح مالك بن الريب عندما قال:

أحقاً على السلطان أما الذي له فيعطى وأما ما عليه فيمنع

وهو القائل أيضاً:

لو كنتم تنكرون العذر قلت لكم يا آل مروان جاري منكم الحكم
واتقيكم، يمين الله، ضاحية عند الشهود وقد توفى بها الذمم
لا كنت أحدثت سوءا في أمارتكم ولا الذي فات مني قبل ينتقم
نحن الذين إذا خضتم مجلجلة قلتم لنا أننا منكم لتعتصموا
حتى إذا انفرجت عنكم دجنتها صرتم كجرم فلا إل ولا رحم

وهذه السلطة التي أريد بها أن تكون بديلاً عن سلطة القبيلة لم يرَ فيها هؤلاء الناس إلا تجاوزاً أو قضاء على إنسانية القبيلة وتضامنها، فمشكلة الفقر التي كانت القبيلة تعالجها من خلال هذا التضامن، أصبحت، في ظل انتشار الملكية الفردية، متأبية على العلاج ما لم تنفق الدولة من بيت المال، ولكن أموال بيت المال أصبحت لها وجوه أخرى للصرف والانفاق غير إعانة البؤساء والمحرومين، لا سيما إذا كانت قبائلهم مناوئة للسلطة أو غير ملتزمة بنهجها. ويمكن تصور حال هذه القبائل فيما وصفه الراعي النميري، ولم يكن صعلوكا ولا متمردا، عندما قال:

فلما أتونا فاشتكينا إليهم بكوا وكلا الحيين مما به بكى
بكى معوز من أن يلام وطارق يشد من الجوع الإزار على الحشا
فالطفت عيني هل أرى من سمينة ووطنت نفسي للغرامة والقرى
كأني وقد أشبعتهم من سنامها جلوت غطاء عن فؤادي فانجلى

ويقول الأحيمر السعدي وهو يصور حال القبلي الأنوف أمام مشكلة الحاجات:

واني لاستحيي من الله أن أُرى أطوف بحبل ليس فيه بعير

وأن أسأل المرء اللئـيم بعـيره　　وبعران ربي في البــلاد كثــير

* * *

لقد كان موقف هذه الجماعات المناوئة للسلطة والخارجة عليها صعباً مستصعبا لا تلتزمه إلا قلة ما لبثت أن شعرت بتمادي الأيام أنها وحيدة أمام قوة لا مجال لمقارعتها بله التغلب عليها، فانعكس ذلك في نفوس الشعراء منها فراحوا يصورون خوفهم وهيامهم على وجوههم فزعين مذعورين، وكيف أن التشرد أهزل أجسامهم وغيّر ألوانهم وأنهك قواهم على شاكلة ما يتضح من قول القتال الكلابي:

تقول ابنة البكري لما بدا لها　　لـدى الستر منــه لمـة وبنــان
أراك ظللت اليوم أسود شاحبا　　طريـد دم يرمى بـك الرجوان
أخا سفر يشكو الكلال ركـابه　　تبـدل مر العيش بعـد ليــان

وبجانب ما لحقهم من أذى في أجسامهم ونفوسهم يصورون ذعرهم حتى ليتخايل لهم شبح السلطة في كل مكان:

رأيت بلاد الله وهي عريضة　　على الخائف المطرود كفة حابل
تؤدي إليــه أن كــل ثنيــة　　تيممهـا ترمي إليـه بقـاتـل

وفي وصف الخوف وما يستدعيه من حذر وشك في الناس يقول الأحيمر السعدي:

لقد خفت حتى ما تمر حمامة　　لقلـت عـدو أو طليعـة معشر
فإن قيل أمن قلت هذي خديعة　　وان قيل خوف قلت حقا فشمر
وخفت خليلي ذا الصفاء ورابني　　وقيـل فلان أو فلانـة فـاحذر

ويجتمع الخوف من المطاردة مع الحنين الى الحياة في كنف القبيلة حيث الشعور بالأمن والالتحام بأفرادها في السراء والضراء. ولنستمع

الى الخطيم العكلي يصف خوفه من السلطان وحنينه الى أهله وعشيرته:

ألا ليت شعري هل ابيتن ليلة ‏ ‏ بأعلى بليّ ذي السلام وذي السدر
وهل اهبطن روض القطا غير خائف ‏ ‏ وهل أصبحن الدهر وسط بني صخر
وهل أرين بين الحفيرة والحمى ‏ ‏ حمى النير يوما أو باكتبة الشعر
جميع بني عمرو الكرام واخوتي ‏ ‏ وذلك عصر قد مضى قبل ذي العصر

ويقول القتال الكلابي وهو يصف وجله من مروان بن الحكم:

أيرسل مروان الأمـير رسالـة ‏ ‏ لآتيـه إني إذن لمضلـل
وما بي عصيان ولا بعد منزل ‏ ‏ ولكنني من خوف مروان أوجل
سأعتب أهل الدين مما يريبهم ‏ ‏ واتبع عقلي ما هدى لي أول

كما عبروا عن فرقهم وتأبدهم في الصحراء وفي ذلك يقول السمهري بن بشر العكلي وقد تأبد في الصحراء مع رفيق له بعد أن طلبه عبد الملك بن مروان:

ألم ترَ أني وابن أبيض قد جفت ‏ ‏ بنا الأرض إلا أن نؤم الفيافيا
طريدين من حيين شتى أشدنا ‏ ‏ مخافتنا حتى عللنا التصافيا

وفي وصف التشرد وكيف كانوا يظنون الناس يتحدثون بخيرهم ويبحثون عنهم، يقول عبيد بن أيوب العنبري:

لقد خفت حتى خلت أن ليس ناظر ‏ ‏ الى أحد غيري فكدت أطير
وليس فم إلا بسري محـدث ‏ ‏ وليس يـد إلا إلي تشير

ويقول:

خلعت فؤادي فاستطير فأصبحت ‏ ‏ ترامى به البيد القفار تراميا
كأني وآجال الظباء بقفزة ‏ ‏ لنا نسب نرعاه أصبح دانيا

وله أيضاً:

أخو فلوات صاحب الجن وانتحى عن الانس حتى قد تقضت رسائله
لــه نسب الانسي يعرف غــيره وللجن منــه شكلــه وشمائلــه

أما استئناسهم بالوحش والطير فمن أجمل ما عبر عنه قول الأحيمر السعدي:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت إنسان فكـدت أطـير
رآني أني لـــــلانيس لشانيء تبغضهم لي مقلـــة وضمــير
فلليـل إذ واراني الليـل حكمـة وللشمس إذ غابت علي نذور

أو قوله:

أراني وذئب القفر ألفين بعدما بـدأنـا كـلانـا يشمئز ويـذعر
تــألفني لمــا دنــا وألفتــه وأمكنني للرمي لو كنـت غـدر
ولكنني لم يــأتمني صــاحــب فـيرتـاب بي مـادام لا يتغـير

ولئن صوروا تعاطفهم مع الحيوان فقد امتدحوا الأماكن، من جبل الى صحراء، كانت تأويهم حيث لم يعد لهم كنف يلوذون به غيرها. وللقتال الكلابي في جبل عماية بنجـد الذي كان يلجأ إليه، قوله:

جزى الله عنا والجزاء بكفه عمايـة خـيرا أم كـل طُريـد

ولكنهم كانوا، بجانب استئناسهم بالحيوان وتحببهم الى المكان، يجمعون المحبة والتعاطف لبعضهم، ومن ذلك قول عبد الله بن الحر الجعفي:

ولليــل أبنــاء وللصبـح أخوة وأبنــاء ليــلي معشري وقبيلـي
إذا نطقوا لم يسمــع اللغو بينهم وان غنموا لم يفرحوا بجزيـــل

ومهما يكن من أمر إظهارهم الخوف والفرق من السلطة ومطاردتها لهم، فهم يتغلبون على خوفهم باعتماد على شدة بأسهم وجلدهم وصبرهم

ورباطة جأشهم وكونهم غير هيابين الأخطار ونوائب الدهر، يقول القتال الكلابي وقد التجأ الى منطقة صعبة الوصول تسمى «وبار»:

ألا من مبلـــغ مروان عني ... بـــأني ليس دهري بـــالفرار
ولا جزعا من الحدثان دهري ... ولكني أدور لهم وبـــار

وقوله وكأنه صعلوك جاهلي يردد دستور الصعاليك:

إذا همّ هما لم ير الـــدهر غمـــة ... عليه ولم تصعب عليه المراكب
إذا جاع لم يفرح باكلة ساعة ... ولم يبتئس من فقدها وهو ساغب
يرى أن بعد العسر يسراً ولا يرى ... إذا كان يسر أنه الدهر لازب

أو قول عبد الله بن الحر الجعفي:

إذا القرن لاقاني ومل حياته ... فلست أبالي أينا مات أول

ولئن كانت الموضوعات التي تناولها شعرهم قد تميزت بأصالة ذاتية وتجربة معيشة أملتها ظروف مستجدة فإن الاسلوب قد ساوق المعاني، وقد انصف بالسهولة والسلاسة. وفي أشعارهم تتمثل الوحدة الموضوعية، ولئن تشابه شعرهم في بعض المناحي مع شعر الصعاليك في الجاهلية والخوارج في الاسلام، فقد ظلت النبرة الفردية أظهر بالنسبة الى شعر الخوارج وأخفى بالنسبة الى شعر الصعاليك في الجاهلية.

الفصل السابع عشر

مؤثرات قومية ودينية وفكرية حضارية

لئن تجمد، بمقدار الشكل السياسي أو البنية السياسية، فقد كانت البنى الأخرى من اقتصادية واجتماعية وثقافية تتحرك نحو أفقها التطوري. ولربما آد الشكل السياسي أو البنية السياسية، بعض الشيء، ذلك التطور العام، ولكنه لم يحد من انطلاقته، تلك الانطلاقة التي أرست قواعد الحضارة العربية وأكدت صبغتها أو طابعها العربي ومنحاها الفكري وأداتها اللغوية. وتلك مأثرة تاريخية يدين لها الوجود العربي في تاريخه القومي والحضاري، ولولاها لما أمكن الجزم بأن يظل للحضارة العربية قطبها التي تدور حوله معطيات الأقوام المختلفة التي ضمتها الدولة العربية الاسلامية، وأن تظل لها استمراريتها التي كانت تعزز وحدتها من خلال التعدد، ولربما كانت ستأخذ قواما آخر.

إن رصد هذا الموضوع أو هذه المقولة يحتاج الى مزيد من الدراسات المعمقة، ولا نطمح، في حدود بحثنا، إلا في إعطاء بعض اللمح، ويظل لاستكمال هذا الجانب من البحث مجال واسع كبير.

وبينما كانت العصبية - على الصعيد السياسي - تحكم الفكر والسلوك، كانت ثمة عملية توفيقية تحاول تجاوزها باحتوائها، تاركة لها

حيزاً أو هامشاً تتحرك فيه على شكل من وحدة الأضداد، وقد تعرضت هذه الفترة لتطور هادىء تجلت فيها مرونة العرب في الادارة وقابليتهم للتكيف مع الحضارة وسعة صدرهم في مواجهة النظم الجديدة التي لم يألفوها.

وإذا تجاوزنا موضوع السياسة والسلطة، في إطارها الرسمي، وما تستدعيه العصبية من قوام أيديولوجي، فمن اليسير أن نكتشف عناصر غريبة تتعارض مع إطار الاسلام العام. ولكنها كانت تتقبل من الحاكمين ومن القسم الأكبر من الناس، فشجع ذلك الشعراء على استبطانها والتعبير عنها. وكانت مآثر الجاهلية وأمجادها دائماً حاضرة في أذهان الشعراء، وكثيراً ما تذكر في السياق نفسه مع أمجاد الاسلام. وكان ما يحدو عليها يحدو أيضاً على الاستظهار بأهم عنصر فني رافقها، وهو الشعر الجاهلي وقد كان «علم قوم لا علم لهم أصح منه».

يروي صاحب «زهر الآداب»: مرض معاوية مرضاً شديداً فأرجف به مصقلة بن هبيرة وساعده قوم على ذلك، ثم تماثل وهم في ارجامهم، فحمل زياد مصقلة الى معاوية وكتب إليه: «إنه يجمع مراقا من مراق العراق فيرجفون بأمير المؤمنين، وقد حملته إليه ليرى رأيه فيه». فقدم مصقلة وجلس معاوية للناس فلما دخل عليه قال: ادن مني! فدنا منه فأخذه بيده فجذبه فسقط مصقلة، فقال معاوية:

أبقى الحوادث من خليلك مثل جندلة المراجم
صلب إذا خار الرجال أبل ممتنع الشكائم
قد رامني الأعداء قبلك فامتنعت عن المظالم

قال مصقلة: يا أمير المؤمنين، قد أبقى الله منك ما هو أعظم من ذلك: بطشاً وحلماً راجحاً وكلأً ومرعى لأوليائك وسما ناقعا لأعدائك،

كانت الجاهلية فكان أبوك سيد المشركين وأصبح الناس مسلمين وأنت أمير المؤمنين، وقام، فوصله معاوية وأذن له في الانصراف الى الكوفة.

وقال معاوية لوفد من العراق فيهم الأحنف بن قيس: «مرحبا بكم يا معشر العرب، أما والله لئن فرقت بينكم الدعوة لقد جمعكم الرحم، إن الله اختاركم من الناس ليختارنا منكم».

وهذه النظرة القومية كان لا بد لها من مقومات، من رموز، من جذور، فكان التعويل على ما يختص به العرب، ولم تكن ثمة خصيصة أفضل من الشعر، وهم قريبو عهد بالحياة القبلية التي كان الشعر قوامها.

وفد على معاوية عبيد الله بن زياد فما سأله عن شيء إلا أنفذه له حتى سأله عن الشعر فلم يعرف منه شيئاً، قال: فما منعك من روايته؟ قال كرهت أن أجمع كلام الله وكلام الشيطان في صدري، فقال: اغرب! والله لقد وضعت رجلي في الركاب يوم صفين مراراً، ما يمنعني من الانهزام الا أبيات ابن الاطنابة:

أبت لي عفتي وأبى بلائي وأخذي الحمد بالثمن الربيح

وكتب الى أبيه: أن روِّه الشعر فروّاه فما كان يسقط عليه شيء منه.

وكان عبد الملك بن مروان أوضح قصداً في تشجيعه حفظ الشعر، وبخاصة الجاهلي منه، وكانت العناية متجهة لتشجيع الشعر وقوله، وكثيراً ما كانت السلطة تغض الطرف عن تطرف الشعراء ونزقهم ما داموا متعاطفين مع الحكم، أو بالأحرى، ما داموا ممسكين عن التعرض له مباشرة.

ومن خلال ذلك، كان للشعراء أن يسترسلوا في تذكر أمجاد الجاهلية واستحضارها وقرنها بمآثر قبائلهم أو ممدوحيهم في الاسلام. يقول الفرزدق في مدح قبيلة عجل:

هما من كرام المأثرات اصطفاهما   على الناس في إشراك دين ومسلم

وحين مدح آل مالك بن المنذر بن الجارود القائم على شرطة خالد القسري بالبصرة قال:

فئتان مجد الجاهلية فيهم   وهم قبل هذا الناس لله أسلموا

وكانت الاشارات الى الجاهلية وأعمالها تقال في حرية تامة، كما يمثل ذلك قول جرير في هجاء قبيلة تيم إذ قال:

وما أحسن التيمي في جاهلية   منادمة الجبار فوق النمارق

وقد خرج الفرزدق عن طوره حين سعى إلى إنكار نسبة المهلب الى العرب فذكر الاصنام وما إليها من شعائر الجاهلية بحسبانها علامة العربي الأصيل فقال:

تغم أنوفا لم تكن عربية   لحى نبط أفواهها لم تعرب
فكيف ولم يأتوا بمكة منسكا   ولم يعبدوا الأوثان عند المحصب
ولم يدع داع: يا صباحا فيركبوا   الى الروع إلا في السفين المضبب
وما وجعت أزدية من ختانة   ولا شربت في جلد حوب معلب
وما انتابها القناص بالبيض والقنا   ولا أكلت فوز المنيح المعقب
ولا سمكت عنها سماء وليدة   مظلة إعرابية فوق أسقب

وخاطبهم في مناسبة أخرى:

وكيف ولم يقد فرسا أبوكم   ولم يحمل بنيه الى الدوار
ولم يعبد يغوث ولم يشاهد   لحمير ما تدين ولا نزار

ومـا اللـه تسجـد أزد بصرى ولكن يسجـدون لكـل نـار

وبدأت تظهر بجانب العصبة القبلية نزعة «قومية» تنفرد أو تندمج في مفهوم عام عن الجماعة، وكانت التصورات العصبية - القومية العربية والعربية الاسلامية تتناوب الشعور والوعي، تبعا للدواعي والظروف، وأحيانا، وليس في ذلك غرابة كانتا تجتمعان في نفس واحدة، وتتجلى في مناسبات مختلفة. وكانت بعض القبائل المتحالفة تختلف وتقتتل، كما جرى بين قيس وتميم، لتضارب مصالحها الاقتصادية، فقال موسى بن عبد الله بن خازم القيسي يتمنى زوال هذه الفرقة:

ومن عجب الأيام والدهر أصبحت تميم وقيس بـالرمـاح تشاجر
وكنا يدا حتى سعى الدهر بيننا فصرفنا والدهر فيه الدوائر
هم بدأونا بالقطيعة وارتضوا لهم خطة لا يرتضيها المعاشر

وقد استشعر الكثيرون من العرب، في خراسان، الكارثة المحتومة نتيجة تفرقهم وعصبياتهم القبلية، وتعبر بعض الأشعار، بشكل تنبؤي، عما سيحيق بهم، فقد كتب والي خراسان نصر بن سيار الى مروان بن محمد يعلمه حال «أبي مسلم» وخروجه وكثرة من معه ومن يتبعه، ومنها هذه الأبيات:

أرى خلل الرماد وميض جمر ويوشك أن يكون لهـا ضرام
إذا لم يطفهـا عقـلاء قوم يكون وقودها جثث وهـام
فإن النار بالعودين تزكى وان الحرب مبدؤها الكلام
فقلت من التعجب ليت شعري أأيقـاظ أميـة أم نيـام
فإن يقظت فذاك بقاء ملك وإن رقـدت فـإني لا ألام
فإن يك أصبحوا وثووا نياما فقل قوموا فقد حان القيام

ففري عن رحـــالـــك ثم قولي عـــــلى الاسلام والعرب السلام

ويقال إن مروان بن محمد لم ينجده وإنما أشار إليه أن يعتمد على قوته ويتصرف على قدر طاقته، وعندما قطع نصر الأمل في مجيء المدد راح يبث حملة إعلامية الى العرب مستثيراً لعواطفهم القومية والدينية، ليقفوا في وجه أبي مسلم وخطره الذي يهدد وجودهم ومصيرهم فقال:

أبلغ ربيعة في مرو وأخوتها أن يغضبوا قبل ألا ينفع الغضب
ما بالكم تلقحون الحرب بينكم كأن أهل الحجا عن فعلكم غيب
وتتركون عدوا قد أظلكم فيمن تأشب لا دين ولا حسب
ليسوا الى عرب منا فنعرفهم ولا صميم الموالي إن هم نسبوا
قوم يدينون دينا ما سمعت به عند الرسول ولا جاءت به الكتب
فمن يكن سائلي عن أصل دينهم فإن دينهم أن تقتل العرب

ويقول المفضل بن خالد السلمي ناهيا الأزد عن التمادي في معاداتهم حتى ينجوا جميعا من الهلاك:

يا معشر الأزد مهلاً قد تداخلكم ما لا يطاق له دفع إذا وقعا

* * *

وكان يسامت هذا التيار أو يندمج فيه تيار آخر هو التيار المتأثر بالدين وكثيراً ما كان التياران يجتمعان في النفس الواحدة، فتعبر عن أحدهما تارة وتعبر عن الآخر تارة أخرى تبعاً للظروف والملابسات. ويلاحظ المرء أن معظم الشعراء تأثرت نفسهم بالحياة الدينية، بقدر أو بآخر، فانعكس ذلك في شعرهم. وهكذا نجد بعضهم لا يمدحون أحداً ولا يهجون أحداً إلا وضعوا الصفات الدينية في مديحهم وهجائهم، ولنستمع الى كثير يمدح عمر بن عبد العزيز:

وصدقت بالفعل المقال مع الذي | أتيت فأمسى راضيا كل مسلم
وقد لبست لبس الملوك ثيابها | تراءى لك الدنيا بكف ومعصم
وتومض أحياناً بعين مريضة | وتبسم عن مثل الجمان المنظم
فأعرضت عنها مشمئزا كأنما | سقتك مدوفا من سمام وعلقم
تركت الذي يفنى وإن كان مونقا | وآثرت ما يبقى برأي مصمم
واضررت بالفاني وشمرت للذي | أمامك في يوم من الشر مظلم

ولكن الاتجاه العام، لدى الكثيرين من الشعراء كان يرمي الى صيغة مريحة تتلاءم بمقتضاها الأيديولوجية الدينية مع نظام الحياة العربية الموروث لا في شكله السابق فحسب بل في شكله المطور نتيجة مواجهة الحياة ومتطلباتها، فنجد بوضوح أن الاسلام نفسه، كنظام سياسي، ببراميه المختلفة، يستخدم مجرد أداة للفخر القبلي. وهكذا نراهم، في تعدادهم لمفاخر القبائل والأفراد في الجاهلية، يضيفون إليها الاسلام كمظهر للفخر، فجرير إذ يعد مفاخر قومه يصور النبي الذي يشترك المسلمون جميعا في النسبة إليه أو نسبته إليهم، وكأنه خاص بقومه لا غير، وذلك في قوله:

لنا حوض النبي وساقياه | ومن ورث النبوة والكتابا
ومنا من يجيز حجيج جمع | وان خاطبت عزكم خطابا

بينها يقول الفرزدق في هجائه للمهلب بن أبي صفرة:

ومنا نبي الله يتلو كتابه | به دوخت أوثانها ويهودها
وما بات من قوم يصلون قبلة | ولا غيرهم إلا قريش تقودها

وبهذه الروح نفسها يصور الفرزدق المشاعر الحرام بمكة وكأنها ملك خاص لمجموعته القبلية دون سائر الناس فيقول:

لنا مسجدا الله الحرامان والهدى | وأصبحت الاسماء منا كبيرها

سوى الله إن الله لا شيء مثله   لـه الأمم الأولى يقوم نشورهـا
إمام الهدى كم من أب أو أخ له   وقد كان للأرض العريضة نورها

وأصبحت قوة الاسلام تفهم وكأنها قوة للصعيد القبلي، ففي هجاء الطرماح الطائي يقول الفرزدق:

فلم يبق إلا من يؤدي زكاته   إلينا ومعط جزية حين حلت

وصار الخليفة، ولقبه الرسمي أمير المؤمنين، أميراً خاصاً بالقبيلة في كثير من الشعر، فقد قال جرير للأخطل وقومه:

هذا ابن عمي في دمشق خليفة   لو شئت ساقكم إلي قطينا

ويجعل الفرزدق قومه «قوام الاسلام» وبهذا المعنى يخاطب هشاماً بقوله:

قوام عرى الاسلام والأمر كله   وهل طاقة إلا تميم قوامها
ألم يك في الاسلام منا ومنكم   حواجز أركان عزيز مرامها

ولكن الحياة الدينية كانت تترك طوابعها على جميع أشكال الشعر، وقد كان الشعر، في عصر بني أمية، يستجيب لهذا كله، وأنت لا تكاد تجد شاعراً إلا وقد أخذ في شعره من هذه الحياة بنصيب يختلف قوة وضعفاً حسب نفسيته وصلته بالاسلام.

ويرى ريجيس بلاشير أن الكثير من الشعر الذي قاله شعراء ملتزمون بالخوارج والشيعة يحتوي دوما على تصريحات متصلة بدعاوة سياسية دينية. ولا تعكس الآثار المذكورة، والحال هذه، ما يميز الشعر الورعي والصوفي، فلا شيء، مثلاً، في شعر الكميت ما يجعلنا نستشف قلقاً تجاه المجهول في عالم الآخرة أو القضايا الأخلاقية التي تلازم ضمير المؤمن فنقيس عندئذ الى أي مدى أصبح ميدان بحثنا في مجال الشعر

الديني، على وجه الحصر، محدوداً.

وهذا القول صحيح، أخذا بما لدينا من نصوص، وان تكن بواكير التأمل الصوفي أو الفلسفي الديني ليست غريبة عن واقع المجتمع الأموي، وبخاصة في النصف الثاني من عهده. ولا خلاف في أن الفكر الديني كان متقدما، في هذا المجال، على انعكاسه في الأدب، أو بكلمة أدق، على انعكاسه في الشعر، ففي هذه المرحلة الانتقالية التي تقلصت فيها قيم جديدة كثيرة جاء بها الاسلام، والتي لفتها زمنية الدولة وصراعاتها بحيث كان يختلط الديني بالزمني والعكس، إذ لم يكن غريباً، في هذه المرحلة، أن تختلط موضوعات من هذا النوع بموضوعات ذات حكمة عمومية حيث ينبثق التشاؤم البدوي السلفي في شكل يكاد يكون محدوداً. ويمكن للشاعر القطامي دون أن يبتعد عن جيله كثيراً، القول:

وقد كان منهم ما دنوا لي نعمة	وقرة عين دمعها اليوم زارف
ومن لذة الدنيا حديث ونعمة	ولهو وحاجات تتلّى طرائف
فشت النوى من بعد طول إقامة	وما كل ما تهوى النفوس يساعف

وقريب منه قول خلف بن خليفة في قبور:

ربى حولها أمثالها إن أتيتها	قرينك أشجانا وهن سكون
كفى الهجر أنا لم يضح لك أمرنا	ولم يأتنا عما لديك يقين

وقد نجد فكرة الحساب تسيطر على الفكرة الدينية في قول الفرزدق:

تزود فما نفس بعاملة لها	إذا ما أتاها بالمنايا حديدها
فتوشك نفس أن تكون حياتها	وان مسها موت طويل خلودها
وسوف ترى النفس التي اكتدحت لها	إذا النفس لم تنطق ومات وريدها

وهل نستطيع، في حالة كثير أو الكميت بن زيد، الكلام حقيقة عن شاعرين أفسحا في شعرهما مجالاً للفكر الديني؟ لا يظهر ذلك قط، فليس في بعض النصوص الشعرية الشيعية التي حفظت، أي شيء نستشف من خلاله تطلعا نحو الفكر الإلهي، وان كل شيء باق في حدود موقف سياسي وتصريحات عن الولاء للعلويين واستحضار فاجعة كربلاء. والخلاصة، فإنها تظل ضمن التقاليد الجاهلية المعدلة، ببساطة، بالأحوال السياسية الدينية، وفي أبيات كثير التالية نفحة من هذا اللون من الشعر:

ببيان الدماث من بطن ريم ... فبخفض الشجون من الجمام
لعن الله من يسب عليا ... وبنيه من سوقة وامام
أيسب المطهرون أصولاً ... والكرام الأخوال والاعمام
يأمن الطير والحمام ولا يأ ... من آل الرسول عند المقام
رحمة الله والسلام عليهم ... كلما قام قائم الاسلام

أو قول الكميت بن زيد:

رضينا بدنيا لا نريد فراقها ... على أننا فيها نموت ونقتل
ونحن بها مستمسكون كأنها ... لنا جنة مما نخاف ونعقل
أرانا على حب الحياة وطولها ... يجد لنا في كل يوم ونهزل

أو قوله:

بل هواي الذي أجن وأبدي ... لبني هاشم فروع الكرام
فهم شيعتي وقسمي من الأمة ... حسبي من سائر الأقسام
إن أمت لا أمت ونفسي نفسان ... من الشك في عمي وتعامي
ولهت نفسي الطروب إليهم ... ولها حال دون طعم الطعام

ولعل أهم ما يلفت النظر هذه الموجة من الزهد أن أهم اقليم انتشرت فيه هو اقليم العراق، ولذلك أسبابه، وأكبر الظن أن الحروب الداخلية الطويلة التي استمرت هناك، طوال حكم بني أمية، وعجز الحركات التي أثارتها عن الوصول الى السلطة واقتناص الدنيا من أيدي الأمويين فتحولوا الى الزهد فيها ووضعوا أمانيهم في الآخرة. كما أن الظلم والقسوة اللذين أحاقا بالناس جعلهم ينصرفون عن متاع الدنيا الى متاع الآخرة، عن طريق الأعتصام بالتقوى. وبمثل هذه الروحية ما كان يقوله بعض قراء البصرة ونساكها عن الأمويين:

«لا تنظروا الى خفض عيشهم ولين لباسهم، ولكن، انظروا الى سرعة ظعنهم وسوء منقلبهم».

وان شعراً يزين الزهد، عن طريق التنفير من متاع الدنيا وعن طريق الدعوة الى التقوى والعمل الصالح طلبا لنعيم الآخرة، إنما يصرف عن التفكير في الدوافع الاقتصادية والسياسية الحادية عليه. وقد طبعت هذه الروحية نفسية الكثيرين من الشعراء، لأن هذا الشعر إنما قبل أو كتب في ظلال تكوين نفسي جديد. وحتى الشعراء الذين عرفوا باستهتارهم، كانت تلم بهم، عند موت عزيز أو تقدم في السن، طوائف من الشعور بالمصير، ويعبر عن ذلك الفرزدق في قصيدته التي يهجو بها ابليس. وفي أبيات قالها بعد جنازة زوجه النوار، والتي قالها مخاطبا بها الحسن البصري:

أخاف وراء القبر إن لم يعافني ... أشد من القبر التهابا وأضيقا
إذا جاءني يوم القيامة قائد ... عنيف وسواق يسوق الفرزدقا

وكان من هؤلاء الشعراء من يتصلون مباشرة بالدين مثل عروة بن أذينة، فقيه المدينة الذي يقول بعض شعره:

نراع إذا الجنائز قابلتنا ويحزننا بكاء الباكيات
كروعة ثلة لمغار سبع فلما غاب عادت راتعات

ويلاحظ أنه ظهرت في الشعر أدعية وابتهالات على نحو ما نجد عند الزهاد والنساك، وفيها فزع من عذاب الآخرة، مثل قول ذي الرمة:

يا رب قد أشرفت نفسي وقد علمت علما يقينا لقد أحصيت آثاري
يا مخرج الروح من جسمي إذا احتضرت وفارج الكرب زحزحني عن النار

ومن الملاحظ أن بعض الرجاز رأى أن يستهل بعض ما ينشيء من أراجيز بالحمد، بدلاً من الوقوف القديم بالأطلال، فأبو النجم العجلي يبتديء أشهر أراجيزه بقوله: «قد جبر الدين الاله فجبر» وفي ديوانه أرجوزة يفتتحها بقوله:

الحمد لله الذي استقلت بإذنه السماء واطمأنت

ويستمر فيتحدث عن خلق السموات والأرض وما يكون من البعث والنشور، متأثراً بالوعظ الديني الذي كان يستمع إليه الشعراء في العراق.

ولا ريب في أن مجال الرثاء كان أبرز أبواب الشعر العربي، باستبطانه المعاني الدينية، تبعاً لطبيعة الموضوع وما يثيره الموت من تساؤلات، فضلاً عما يمكن أن يخص به الشهداء قتلى المعارك. وقد بكى الكثير من الشعراء، المفقودين والهالكين وناحوا عليهم ودعوا بالرضوان لهم وعددوا محامدهم مرددين أن الموت قدر محتوم. ومن ذلك رثاء عبد الرحمن بن جمانة الباهلي لقتيبة بن مسلم الباهلي والي خراسان:

كأن أبا حفص قتيبة لم يسر بجيش الى جيش ولم يعل منبرا

ولم تخفق الرايات والقوم حوله وقوف ولم يشهدله الناس عسكرا
دعته المنايا فاستجاب لربه وراح الى الجنات عفا مطهرا
فما رزيء الاسلام بعد محمد بمثل أبي حفص فبكيه عبهرا

ونجد في رثاء جرير لزوجته، وهو ذو أشجاء، تذكرات أو إشارات قرآنية مثل قوله:

صلى الملائكة الذين تخيروا والصالحون عليك والابرار
وعليك من صلوات ربك كلما نصب الحجيج ملبدين وغاروا

وعلى نحو ما أثر الاسلام في المديح والهجاء والرثاء، أثر في الفخر والغزل، ولكن هذا التأثير إذا ما استثنينا قلة من الشعراء، كان شكلاً من عمليات التكيف أو التكييف. وليس من المفارقات في شيء مماثلة البيت التالي للراعي النميري بالفخر:

أخليفة الرحمن إنا معشر حنفاء نسجد بكرة وأصيلا

أو قول أعشى همدان يوم انهزم مع فرقة انفذت الى خمندة، وهي مدينة على شاطيء سيحون:

ليت خيلي يوم الخمندة لم تهزم وغودرت في المكر سليبا
تحضر الطير مصرعي وتروحت الى الله بالدماء خضيبا

وكان تأثير الروحية الجديدة ظاهراً في الغزل أيضا، وقد ترك طابعه على الغزل العذري بخاصة، فنرى بعض الشعراء يستخدمون معاني وألفاظاً إسلامية لكي يؤثروا في قلوب من يحبوهن، من مثل قتل النفس المحرمة ومثل الذنب والظلم والغفران، ومن ذلك قول جميل:

ألا تتقين الله فيمن قتلته فأمسى اليكم خاشعا يتضرع

وقول كثير:

ولا تيـأسا أن يمحو اللـه عنكما ذنوبا إذا صليتما حيث صلت

أو مجنون ليلى:

عفا الله عن ليلى النداة فإنها إذا وليـت حكما عـلي تجور

* * *

أول ما واجهته الدولة الأموية، على الصعيد الحضاري، هو النظم الادارية والسياسية والمالية، أما لقاء الحضارة، على صعيد الفاعليات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية فعملية أعقد وأطول لأنها تتناول، بجانب ما يجد ويستحدث، تبدلاً في القيم والمواقف الفكرية والنفسية حتى ليمكن للتفاعل بين الذات والموضوع أن يواصل سيره المستمر.

ولم تكن الحضارة، في خلد العربي، مجرد منجزات فحسب، تقصد و تنشد، وإنما كانت، بجانب ذلك، خروجا من إطار الصحراء الى بقاع أكثر رواء وسماحة، يمكن فيها للزراعة ومتمماتها أن تأخذ مداها، وهي الأساس الذي قامت عليه الحضارات القديمة جمعاء.

وسبيلنا أن نرصد الانعكاس الفني الجمالي لهذا اللقاء مع الطبيعة الجديدة، كوسيلة الى الحضارة، أو هذا اللقاء مع الحضارة عبر الطبيعة الجديدة، ومن ثم مكان الصحراء في نفس العربي، في ظل الظروف الجديدة، على الصعيد الوجداني، والتي طالما تغنى بها أو أحس بالضيق بها، من خلال عملية التجاوز تلك.

ويرى الدكتور حسين عطوان أن الظاهرة اللافتة للنظر والداعية الى الاستغراب أن العرب لم يعيروا بيئة البلاد الطبيعية والسكانية أي اهتمام، وليس لذلك من تفسير إلا أحد إحتمالين: إما أن شعرهم من هذه الموضوعات ضاع وإما أنهم كانوا منهمكين في حياتهم القبلية والسياسية والعسكرية انهماكا شديداً أشغلهم عن العناية بهذه الموضوعات.

ومن الملاحظ أن شعراء الفتوح تركوا، لدى تعرفهم بالبلاد أو مواجهة مناظر طبيعية أو مناخ معين، انطباعهم في شعر مقتضب هو وليد السرعة في الانفعال والتعبير عنه، وكانوا في المرحلة التالية يشفعون إحساسهم بالجديد بشيء من الحنين الى الأوطان. وعلى الرغم من أن البيئة الجديدة ستكون مستقرا لهم أو وطنا ثانيا، فقد كان الاحساسان يتناوبان النفوس تبعا للظروف والملابسات. فهذا المغيرة بن حبناء التميمي يتجاوز المقدمة الطللية أو المقدمة الغزلية أو وصف الظعن ليتحول الى صورة تنبض بالحنين الى الوطن والاشتياق الى ديار الأهل في البصرة والكوفة، فيقول:

ما هاج شوقك من نؤي وأحجار ... ومن رسوم عفاها صوب أمطار
ديار ليلى قفار لا أنيس بها ... دون الحجون وأين الحجن من داري
بدلت منها وقد شط المزار بها ... وادي المخافة لا يسري بها الساري
بين السماوة في حزم مشرقة ... ومعتق دوننا آذيه جاري
نقارع الترك ما تنفك نائحة ... منا ومنهم على ذي نجدة جاري

فهل لنا أن نعزو هذا الموقف الى واقع عدم الاستقرار الناجم عن الحروب الداخلية والخارجية، وبالتالي عدم الاطمئنان الى مستقر نهائي لا ارتحال عنه؟ ويصف لنا أحد الشعراء موطنه في همذان:

وكيف أجيب داعيكم ودوني ... جبال الثلج مشرفة الرعان
بلاد شكلها من غير شكلي ... وألسنها مخالفة لساني

وقال حندج بن حندج المري يصف ليل «صول». وهي بلد في الخزر من بلاد الترك:

في ليل صول تناهى العرض والطول ... كأنما ليله بالليل موصول
لا فارق الصبح كفي إن ظفرت به ... وان بدت غرة منه وتحجيل

لساهر طـــال في صول تململـــه كـأنــه حيـة بـالسوط مقتول
متى أرى الصبح قد لاحت مخايله والليل قد مزقت عنه السرابيل
ليـل تحير مـا ينحط من جهة كـأنـه فوق مـتن الأرض مشكول
نجومـــه ركــد ليست بزائلــة كـأنمـا هن في الجو القنـاديـل

وهذا الشعر يدل على موقف سلبي من الطبيعة، في تلك البلاد التي لا تخلو من المفاتن، فلماذا لم تعلق الأعين والأنفس إلا هذه الصورة التي تحول الأنهار والثلج وطول الليل الى كوابيس مرعبة؟

ولربما كانت الطبيعة في تلك البلاد قاسية على من ألف حياة الجزيرة العربية، ولكن الطبيعة في بقية الأقطار المستقرة مثل بلاد الشام والعراق ومصر ذات رواء سمح، فلماذا لم يعن للشعراء أن يتغنوا بها؟ قد ينصرف تقديرنا الى أن القبائل العربية في مصر، وأكثرها يمنية، لم يكن لها كبير اهتمام أو عناية بالشعر، وقد علل بعض الباحثين ضعف أو انعدام شعر الفتوح في هذه المنطقة بالسبب المذكور. ولكن بلاد الشام والعراق كانت حافلة حفية بالشعر والشعراء فلماذا هذا الإغفال؟ في تقديرنا الاحتمالي أن العرب كانوا يعرفون هذه المناطق وكانت كثرة منهم تقطنها منذ قرون، لا بل تحول قسم منهم الى الزراعة بالاختلاط بالسكان الأصليين، فمناظرها مألوفة لديهم، كما كانت المناطق المروية لا تستهويهم فبعضها سبخة وبئة، وبعضها الآخر كان أراضي زراعية ليس لهم اتصال مباشر بها عن طريق الانتاج، وانما يتولى ذلك السكان الاصليون ويؤدون الخراج عنها وكذلك الأمر بالنسبة الى المناطق الجبلية. وفضلاً عن ذلك فقد كان العرب من سكان الأمصار يحتقرون الفلاحة ويعتمدون، في معاشهم، على الدخل الكبير الذي كانت تدره البلاد المفتوحة، كما كانوا يأنفون من الحرف ويرون أنها من أعمال الموالي، ولعل أكثرهم كان يهمه استمرار ذلك.

وثمة إشارات تظاهر ذلك، فحين حفر الوالي خالد القسري النهر الذي سماه «المبارك» بواسط، أثار عمله، على ما يبدو ثائرة بعض الناس، كما يستشف من بعض المصادر، فعكس موقف هؤلاء الناس الفرزدق في قوله:

أتوك رجـــال من تميم فشهّـــدوا فضيعت حق الله في ظلم مالك
وانفقت مال الله في غير حقه على نهرك المشئوم غـير المبـارك

فلماذا هذه النقمة على هذا «النهر المشئوم»؟ ألأنه يجر معه الري والزراعة، وهي تحول المراعي الى أراض زراعية لا يعود يسمح بالرعي فيها؟ أم لأنه بدل المناخ الجاف نسبياً بحيث لم يعد يحتمله المعتاد على الحياة الصحراوية، أم أن الفرزدق يروم هجاء الوالي اليمني مهما فعل؟ إن سرعة اعتذار الفرزدق وتنويهه بمآثر هذا الوالي وبفائدة هذا النهر يرجح أن تكون وراء غضبته السابقة مصلحة قبلية، إذ يبدو، مما قاله بعدئذ، انه عارف بما سيدره هذا النهر من خير، فراح ينسب هذا العمل الجليل لا الى الوالي وحده وإنما الى الخليفة أيضاً، قال:

أعطــى خليفتنــا بقوة خـــالــد نهراً يفيـض بـه عـلى الأنهـار
إن المبـارك كـاسمـه يسقـى بـه حرث الطعـام ولا حـق الجبـار
لمـــا تـــدارك للمبـــارك مـــده رخـص الطعـام لمـايح وتجـار

لقد ظهرت الثروة الناتجة عن زراعة المناطق المهجورة أو غير المروية بمثابة هبة قدمت جماعياً الى السكان المستفيدين من واقع الحال الجديدة للأشياء، فليس الأمير ورجل الدولة مموني القبائل في سني الجدب فحسب بل هم المحسنون الى الأجيال المقبلة، وذلك بفضل الأقنية التي نهضوا بأعباء بنائها، يقول جرير:

جرت لــك أنهـار بيمن وأسعـد الى جنة من صحصان الأجالد

ينبتن أعنابا ونخلاً مباركا وانقاء برٌ في جرون الحصائد

إن الشاعر يتحسس، غير مدرك تماما، عظمة ما يجري أمام بصره من حضارة زراعية هي نقيض الحياة القبلية ونفيها الموضوعي، وهي ما ستكون قوام الهام شعري في فترة لاحقة.

ولكن، ماذا عن الصحراء؟ وهنا أيضاً نجد الجدة في الموقف النفسي عندما يتعاطف مع مظهر من مظاهر الطبيعة المألوفة لدى العربي، فحيثما تواقع الشاعر مع منحيين في النظرة، فانعطف على أحدهما، أعطانا شكلاً ليس بالقديم وإنما هو القديم منظوراً إليه من خلال تصور آخر أو من خلال مقاربة أو مجاذبة نفسية جديدة، ولئن كان الشاعر الجاهلي ينظر بأسى الى الأطلال وفراق الأحبة والتغيير الذي يعتري الصحراء ويلف الحياة والأشياء فيشعر بأنه أمام حتمية يعجز دونها، فقد أصبح لشاعر الصحراء الجديد ندحة في المكان، وأصبح يغشى المواطن الحضارية ويرتاد محافلها ويتثقف منها ويتزود، ما أمكنه ذلك، بما يحتاجه. وقد أحدث هذا الواقع الجديد نقلة وجدانية، فبعد أن كانت الصحراء إساراً أو سوراً تتناوح فيه الرياح السافيات والآمال المخيبة، أصبحت، وقد أمكنت مبارحتها، تثير نجوى وحنينا يترجح إزاءها الفكر أو الشعور من خلال المقابلة بين حياة المدن وما فيها من تعقيدات أو ما يفتقد فيها من حريات، وبين الصحراء التي تمد للبصر وتغري بالحرية ولو كانت قرين السراب. لقد تحولت الصحراء الى نفحة ذاتية وجدانية تفتقد في ذلك الوسط المدني المشغول بالهموم السياسية والاجتماعية العامة التي لم تعد تسمح للإنسان بأن يواجه منفرداً عالماً يملكه ويفر منه.

وهكذا نجد في هذا العصر شاعراً يبرز في وصف الطبيعة، هو ذو

الرمة القدري النزعة الذي نشأ في الصحراء ولكنه نزل في البصرة والكوفة فتلقن ما كان فيهما من ثقافات وشغف بصحرائه القديمة فعاش يرحل إليها ويتأمل فيها. ولكن تأمله لم يعد تأمل البدوي، فهو يصور جمال الصحراء وسحرها من خلال موشور جديد، فيه الهيام والفتون، وبهذا الهيام دبج لوحات رائعة لصحرائه تنفصل انفصالاً عن أشعار من سبقوه من الجاهليين، وهي لوحات تتداعى فيها الألفاظ والصور تداعيا غير مترابط، وهو تداع يجعل شعره في كثير من جوانبه رؤى وأحلاما بهجة.

لقد كان للنقاد القدامى اهتمام خاص بشعر ذي الرمة، وفي كتاب «العمدة» لابن رشيق جملة من الآراء يحسن الوقوف عندها.

يقول صاحب «العمدة»: «على أن ذا الرمة لم يكن كثير المدح والهجاء وإنما كان واصف اطلال ونادب اظعان وهو الذي أخرجه من طبقة الفحول». وقال فيه أبو عمرو بن العلاء: «فتح الشعر بامرىء القيس وختم بذي الرمة». وعلق بعضهم بقوله: ولعل ذلك لأنه كان يكثر من التشبيب وبكاء الأطلال، أو لأن ديباجته كانت بدوية خالصة. وكان ابن المعتز يفضل ذا الرمة كثيراً ويقدمه بحسن الاستعارة والتشبيه.

ويشير ابن رشيق الى سؤال طرح على أحد النحويين عن ذي الرمة وأبي تمام، ولكن ابن رشيق لم يحفظ الجواب بنصه وإنما أشار الى قرب معناه من عبارة سابقة له جاء فيها: «وإنما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين ابتدأ هذا بناء فاحكمه واتقنه وأتى الآخر فنقشه وزينه، فالكلفة ظاهرة على هذا وان حسن والقدرة ظاهرة على ذلك وان خشن».

ولا بد أن يستوقف المرء الربط بين ذي الرمة وأبي تمام، فهذه الاشارة لمحة ذكية، لأن ذا الرمة كان، بالنسبة لكلاسيكية الشعر الجاهلي ما سيكونه أبو تمام بالنسبة لكلاسيكية الشعر العربي. وثمة فارق بين الاثنين مرده الى الموقف النفسي والفكري، فصحراء ذي الرمة كانت شمسها تميل الى الغروب لأن التاريخ لا يعود القهقرى، فالشعر أداة الوصل بين العالمين، في حين أن أبا تمام كان ينشد التجديد في الشعر في بيئة تغير فيها كل شيء وأصبحت تستحث الشعر ليوافق خطوه مع خطوها.

في الفترة التي عاشها ذو الرمة والتي امتدت الى أخريات عصر بني أمية، كانت ثمة حاجة الى لغة جديدة من خلال إقامة علاقات جديدة في مجالات الحياة كافة، ووجد الفكر العربي نفسه معنيا بإقامة فلسفة حياتية قوامها الأمل الديني، وبالمقابل كان هذا الفكر أو العقل العربي يجنح نحو الانسان «الشاعر» ونحو «المدينة» في وقت معا، نحو الطبيعة الاجتماعية التي كان قيد الظفر بها. وتلكم هي الحقيقة التي رفعت تلك الفترة فوق الفترة السابقة، التي عرفت اصطلاحا بعصر الجاهلية، وفوق عقل، على فتوته وتوقده، كانت الحياة الصحراوية تلزمه بالسكونية والتخثر، فانطلق من المطلق، الذي أسبغ على الحياة القبلية لحمة وتماسكا، دون أن يمحو بهذه الوحدة الخصائص النوعية للحياة المعيشة، في شقيها الاستمراري والمعيش، فإذا الشعر الشمولية الثانية للحياة الأرضية في أفراحها وأتراحها في ذكرياتها أو تذكاراتها.

كان الشعر الجاهلي صورة حياة تم التفكير فيها والتعبير عنها في أدق جزئياتها، وكانت تلك الحياة والصورة الانعكاسية عنها، الجذر التاريخي للانسان العربي، لا يمكن بته أو احتثاثه وانما يتم تجاوزه بتفريع اغصان جديدة عليه... وبذلك اصبح الشاعر، وقد تبدلت

الظروف، مطالبا بأن يبني نفسه في واقعة الجديد فلا ينسخ نموذجاً من الماضي، وانما يصوغه من منظور جديد، يخلقه من جديد بنشأة مستأنفة ونبرة محدثة، وبذلك يضع قيد البحث الماضي في مواجهة الحاضر، لأن ذلك الماضي والتعبير عنه قد بلغا حدهما، وأصبح على الشعر أن يتسامى على نظيره السابق وهو يلعب لعبة الاشكال والصور في رؤية شاعرية جديدة مبتكرة، لأن الشعر إمكان إنساني، يبني على مكاسب الأمس طمأنينة اليوم، فالموقف من الكلاسيكية الجاهلية لا يهدف الى الذوبان فيها وإنما يهدف الى تجديد ذاته بالنسبة، أو بالقياس، إليها.

وهذه النزعة ليست مجرد تجديد شكلي، لأن هذه الجدة مشدودة الى توتر في الأعماق، وهي، باعتمادها التراث الكلاسيكي، كانت تقليداً وإبداعاً في نشدانها رقياً أسمى وشكلاً من الحياة أعلى.

كانت الاطلال الجاهلية تستحضر تذكرات الانسان الصحراوي، وقد أصبحت الآن الصحراء كلها طللاً بالنسبة الى الذين خرجوا منها، ففي الحنين إليها أسى الفراق، وفي الشعر الجاذب لهذا المنحى النفسي الوجداني إكتشاف إنساني جديد لها.

وفي رواية أن الفرزدق مر بذي الرمة وهو ينشد:

أمنزلـــــــــتي مي سلام عليكما   هل الأزمن اللائي مضين رواجع

فوقف حتى فرغ منها فقال: كيف ترى يا أبا فراس؟ فقال: أرى خيراً، قال: فما لي لا أعد في الفحول» قال: يمنعك من ذلك صفة الصحارى وأبعار الابل.

ولا ريب في أن ظاهر قول الفرزدق يحتمل الدعوة الى الحياة الجديدة التي تتقاضى الشعراء تجاوز وصف الصحراء ومشتملاتها بتجاوز

دواعيه، ولكن الحياة ليست معاناة «مناخية» فحسب، ففي حين كان الفرزدق يعيش الحياة الجديدة كانت نفسه نهبا لكل عواطف البدوي القبلي، في حين أن ذا الرمة، وهو المفتون بصحرائه كان يصدر عن ثقافة حضرية تتمثل، في جانب منها، بالنزعة القدرية التي كانت تمثل العقلانية المعتزلية التطورية، لقد كان ذو الرمة يعرف جدل العلماء في العراق حول القدر كما كان يعرف اللجاج في الخصومات العقلية. وتدل أخباره على أنه كان ذكياً ذكاء ممتازاً، فقد وصفه الكميت بدقائق الفطنة وذخائر كنز العقل.

وتتحدث الاخبار عن حبه لمية بنت طلبة التي استمر هائما بحبها طوال حياته، ويرى بعض الباحثين بأنها الشعاع الذي أضاء روحه في شبابه وهي التي ألهمته الشعر واستمرت مصدر إلهامه. ولكن ذا الرمة جمع الى حب ميـة حبا آخر هو الصحراء، واستطاع في وصفه لها الوصول الى لوحات رائعة، هي لوحات دبجتها براعـة شاعر عاشق لا لمية فحسب بل للصحراء نفسها. ولا ندري أيتهما كانت الإطار للأخرى، وكما أفلتت منه مية أفلتت منه الصحراء الحقيقية وبقي في النفس من كلتيهما جرح راح يشفيه بأغانيه. لهذا جاء وصفه للصحراء وصف شاعر يشاهدها تفر منه ويعجب بها، ولكنه وصف الشاعر الذي يندمج فيها، فيصفها من الداخل، داخل نفسه وروحه، إذ كان شديد الحس بها فكأن الصحراء ومشاهدها غاية عنده. فهذا كتاب الصحراء قد فتحت صفحاته، أو قل، فتحت لوحاته، إنه شعر يؤنس الصحراء بجمادها وحيوانها وطيرها، والشاعر ماهر في بعث العواطف والحركات النفسية في الحيوان، ولنستمع إليه يصور عاطفة الظبية نحو حشفها إذ يقول:

إذا استودعته صفصفا أو صريمة   تنحت ونصت جيدها بالمناظر

حذارا على وسنان يصرعه الكرى بكل مقيل من ضعاف فواتر
وتهجره إلا اختلاسا نهارها وكم من محب، رهبة العين، هاجر
حذار المنايا رهبة أن يفتنها به وهي إلا ذاك أضعف ناصر

وكان ذو الرمة يعني عناية بالغة بالوضع في صوره، لم يكن يقف عند وضع واحد بل كان يعدد الأوضاع، ومن ثم نشر حركة واسعة في ديوانه لا في الطبيعة الحية فحسب بل أيضاً في الطبيعة الميتة أو الطبيعة الصامتة، إذ كانت لديه مهارة حقا في تحريك هذه الطبيعة. وهو يصور الشمس وهي تودع النهار بهذه الصورة النادرة:

وريح الخزامى رشها الطل بعدما دنا الليل حتى مسها بالقوادم

ويقول أيضاً:

فلما رأيت الليل والشمس حية حياة الذي يقضي حشاشة نازع

وقد أغرب ذو الرمة في بيته وقلب وأحسن عندما قال يصف رملاً:

ورمل كأوراك العذارى قطعته وقد جللته المظلمات الحنادس

وقال أيضاً:

وليل كجلباب العروس أدرعته بأربعة والشخص في العين واحد
أحم علافي وأبيض صارم وأعيس مهري وأروع ماجد

وقد سئل ذو الرمة من أشعر الناس فقال: لبيد أشعر الناس. ولا ريب في أن هذا الحكم نابع من موقف ذاتي لديه، فمعلقة لبيد نشيد صحراوي أو بالأحرى، نشيد الصحراء. كان ذو الرمة يأنس في الصحراء وحدة وجودية تدلنا دلالة قاطعة على أنه كان يحس الكون كله إحساساً لا مكان له ولا زمان، فكل وحدة فيه يمكن أن تنتسب

الى غيرها انتسابا دائما لا تنقطع جزئياته ولا تنفصل ذراته، كما كان يحسن الربط بين الصور المتباعدة إذ كان صاحب مخيلة رابطة، مثل إضافة الصحراء الى دجلة في قوله:

كأن مطايانا بكل مفازه قراقير في صحراء دجلة تسبح

ويذكرنا ذلك بتصوير «رانبو» «البحر الذاهب للقاء الشمس»، ففي كلا الحالين يحاول الشاعر أن ينزع عن الكلمات صفة الاستعمال الشائعة فيها ليردها الى شيء من لغة الشعر بتبديل الصفة الإعلامية فيها. فنجد في وصف الثور، حين عاد الى الكلاب يصارعها، استعمال كلمة «دوَمت» التي تستعمل لوضع الطيور إذ يقول:

حتى إذا دومت في الأرض راجعة كبر ولو شاء نجى نفسه الهرب

وله أيضاً في الصورة نفسها:

كأنه كوكب في أثر عفريت مسوّم في سواد الليل منقضب

ويصف عين الانسان بقوله:

وأصغر من قعب الوليد ترى به بيوتا مبناة وأودية قفرا

ومن هنا يجيء عنصر المفاجأة في صوره وهو عنصر يغمر الصور بنور رائع يجسمها في أذهاننا أو قل يحفرها حفراً.

كان ذو الرمة، ولا شك، يستوحي الشعر القديم وصوره، ولكن روحاً جديدة وأحاسيس جديدة طبعت فيه روح تأمل واسعة في الطبيعة، ولم يلبث ذو الرمة أن نفذ منها الى هذه الروعة في التخيل وذلك بالإحساس العميق بالكون وبوحدة الوجود فانفتح باب في التصوير الشاعري كان مغلقا.

لقد أصاب الفرزدق وأخطأ في حكمه على ذي الرمة، أصاب في

انطلاقه من متطلبات الحياة الجديدة التي تريد أن تقطع مع حياة الصحراء، ولكنه أخطأ خطأ بينا حين تصور أن هذا الشعر هو شعر الصحراء التقليدي، أو أنه يكفي أن يلغي المرء كلمات الصحراء وصور الصحراء حتى يصبح حضريا أو حضارياً، فليست الرسوم والمشاهد والكلمات هي التي تحدد طبيعة الموضوع أو المنزع وإنما الروح أو الخلفية العقلية التي تصدر عنها، فصحراء ذي الرمة تؤنسها الروح الحضارية، وعيب الفرزدق على ذي الرمة وصف الصحراء وأباعر الإبل لا ينسينا شتمه لوالي العراق لأنه احتفر «النهر المشئوم».

* * *

لا ريب في أن عصر بني أمية، ولا سيما في نصفه الثاني، بدأ يشهد تخمراً على الصعد الاجتماعية والفكرية، فالعصبية ومعها الروابط القبلية، كادت أن تفقد دواعيها ومسبباتها، إذ بدأت البنية الاجتماعية تتجاوزها، كما بدأت العلاقات بين الأفراد تتجاوز الروابط القبلية لتخلي المكان لنوع آخر من العلاقات يقوم على الصداقة والمودة وتوافق الآراء والمشارب، كما طرحت بشكل عام مشكلة التفاوت بين الناس في الأرزاق، وأصحاب الحظوظ وأصحاب العقول، ومشكلة الفئات التي تستأثر بالمناعم والطيبات عن طريق السلطة والنفوذ أو عن طريق ظهور فاعليات اقتصادية مدرة للربح. وفي ظل ذلك طرحت أفكار في الجبر والاختيار، جاءت انعكاسا للواقعين الاقتصادي والسياسي، وبالتالي اقترنت بموقف من السلطة يلتزم إما السكونية، تبريراً للعجز وإما شيئاً من النضالية تنقد وتناقش وتحاول أن تحاسب.

وبجانب تجافي الناس عن العصبية بدأ شيء من الوهن يدب الى الدولة بسبب تضاؤل مواردها إزاء متطلبات المجتمع النامي التي

تستدعي للإيفاء بها قيام الفاعليات الخاصة. ومع قيام الفاعليات الخاصة بدأ التمييز بين زعيم قبلي وغني وان لم تكن له زعامة قبلية. وعندما بدأت تتشكل الثروات وتقوم الحواضر وتزدهر التجارة وتتملك الاقطاعات، بدأت تظهر الى الوجود، بشكل صارخ صورة تعارض أو تفاوت جديد. وأصبح لهؤلاء الأثرياء نفوذ يضاهون به نفوذ زعماء القبائل أو يبذونهم، فكان لا بد للضمير القبلي أن يثور حيال هذه الظاهرة، فهذا كعب الأشقري يوبخ رجال بكر الذين يقبلون سيادة أغنيائهم عليهم، لا أهل الحمية والحفيظة، فإذا هم يجبرونهم على الاستكانة للظلم واستساغة الضيم:

لقد خاب أقوام سروا ظلم الدجى	يؤمون عمراً ذا الشعير وذا البرُ
يؤمون من نال الغنى بعد شبعة	وقاسى وليدا ما يقاسي ذوو الفقر
فقل للجيم يا لبكر بن وائل	مقالة من يلحي أخاه ومن يزري
فلو كنتم حيا صميا نفيتم	بخيلكم بالرغم منه وبالصغر
ولكنكم يا آل بكر بن وائل	يسودكم من كان بالمال ذا وفر
هو المانع الكلب النباح وضيفه	خميص الحشا يرعى النجوم التي تسري

وعلى الرغم من مثل هذه الصيحات، فقد كان طريق الحضارة التي تحمل في أحشائها التفاوت الطبقي، طريقا ذات اتجاه واحد، وأمام هذا القانون الحتمي القاسي، كانت جميع التقاليد والأعراف تتقصف، ولم يعد هناك قراء يدعون للتقشف والزهد في الدنيا فحسب بل بدأت تظهر طبقة من الفقهاء تشارك في الدنيا وتوجد المبررات لهذا التفاوت. ويروى أن عراك بن محمد الفقيه قدم من مصر على عمر بن عبد الله بن معمر البكري بفارس فكان يحدثه بحديث الفقهاء، فقال الشاعر زياد الأعجم يهجوه لأنه لم يطق التباين بين قوله وعمله، فهو ينفّر من الدنيا ويأمر بالزهد فيها، وهو، في الوقت نفسه، طامع في متاعها وبهجتها:

يحدثنا أن القيامة قد أتت ... وجاء عراك يبتغي المال من مصر
فكم بين باب النوب إن كنت صادقا ... وأيوان كسرى من فلاة ومن قصر

والقليل من الشعر الذي وصل إلينا، ينبيء بحال هذا المجتمع المنقسم على نفسه، الذي كانت فيه الأموال تجري دون معيار فتصيبها قلة وتخطئها الأكثرية من الناس. وبدأت تظهر، إزاء تقسيم الارزاق، أفكار تتلبس التعاليم الدينية وهي أقرب الى التوكل المطلق، مثل قول عروة بن أذينة:

لقد علمت وما الاسراف من خلقي ... إن الذي هو رزقي سوف يأتيني
أسعى له فيعنيني تطلبه ... ولو قعدت أتاني لا يعنيني

وأخذت الأفكار الجبرية التي تدعو الى التسليم والاذعان للقضاء والقدر، اللذين لا يردان، تنتشر وتؤثر على الأفراد الى درجة بلغت عند بعضهم حد التسليم المطلق، وقد استغل الأمويون ذلك استغلالاً كبيراً لإضعاف كل مقاومة لنظامهم، كما رأوا في مذهب حرية الإرادة خطراً عليهم فتعقبوا معتنقيه. ويروى أن أبا الأسود الدؤلي رد على ابنه الآخذ بهذا المنهج بقوله:

وما طلب المعيشة بالتمني ... ولكن أدل دلوك في الدلاء
تجئك بملئها يوماً ويوما ... تجئك بحمأة وقليل ماء

ولكن اضطراب الحظوظ أو تقلب الارزاق كان يقلق الناس ويزعجهم وقد رأى فيه أبو الأسود اصبع القدر حين قال:

عجبت للدنيا ورغبة أهلها ... والرزق فيما بينهم مقسوم
والأحمق المرزوق أعجب من أرى ... من أهلها والعاقل المحروم
ثم انقضى عجبي لعلمي أنه ... قدر مواف وقته معلوم

ويقول ابو الاسود الدؤلي: لا تجاودوا الله فانه اجود وامجد، ولو شاء ان يوسع على خلقه حتى لا يكون فيهم محتاج فعل.» وقال ايضاً: «لو اطعنا المساكين في اعطائنا إياهم كنا اسوأ حالا منهم».

ومع التطور الحضاري واتساع سوق الأمبراطورية، بدأت الحياة التجارية وما تنطوي عليه من اساليب لاقتناص الربح أو المال، بأية طريق، ويروى أن رؤبة سمى ساحة الصيارفة بالبصرة «دار الظالمين». ولأبي الأسود الدؤلي ابيات يصور فيها سلوك التجار وغشهم، وكان يؤخذ عليه بخلهم، ولكن ضيق الموارد في مجتمع شديد المنافسة والمزاحمة كان يحمل على تجاوز مفاهيم الكرم، وقد رد على من يلومه على تقتيره بقوله:

يلومونني في البخل جهلا وضلة   وللبخل خير من سؤال بخيل

وكانت نتيجة كل هذه الميول والأتجاهات نحو علاقات اجتماعية مغايرة للعلاقات القبلية التقليدية من حيث اعتمادها على الأساس الفردي لا الجماعي، إذ أسهم اتجاه الناس في البحث عن السلطة والثروة في صحبة الأمراء أو الخلفاء أو اغنياء التجار، في نمو العلاقات الشخصية وازدهارها سواء اكانت تحمل شيئاً من التبعية ام كانت علاقات بين اقران وهذه العلاقة الشخصية بين الولي ومولاه تظهر في صورة قوية في كلمات انس بن زنيم التي وجهها الى عبيدالله بن زياد:

سل أميري ما الذي غيره   عن وصالي اليوم حتى ودعه
لا تهني بعد اكرامك لي   فشديد عادة منتزعه
لا يكن وعدك برقاً خلبا   وان خير البرق ما الغيث معه

وقد ولد تخلخل الحياة القبلية وقيام الأحزاب وعدم تسامحها ازاء بعضها، ولد بالضرورة مشاعر تضامن وصداقة قوية بين افراد هذه

الهوامش الثقافية، ولأبي الأسود الدؤلي مقطعات معبرة في هذا الشأن:

احبب اذا احببت حباً مقاربا فانك لا تدري متى انت نازع
وأبغض اذا ابغضت غير مباعد فانك لا تدري متى انت راجع
وكن معدنا للحلم واصفح عن الخنا فانك راء ما حييت وسامع

ويقول ايضاً:

إذا أنت لم تعف عن صاحب أساء وعاقبته إن عثر
بقيت بلا صاحب فاحتمل وكن ذا قبول إذا ما اعتذر

ونجد لديه عزوفا عن سلوك أبناء عصره وأخلاقهم فيقول:

وإني ليثنيني عن الجهل والخنا وعن شتم ذي القربى خلائق أربع
حياء واسلام وبقيا وانني كريم ومثلي من يضر وينفع

وقد أشار الى انحلال رابطة التضامن الجماعي في قصيدة أعلن فيها استقلاله عن قومه:

فإن يك قومي أهل شاء وحامل ومال كثير لا تعد مساربه
فما لي في أموال قومي حاجة ولا عزهم ما عاجل الظل آيبه
وكنتم كغيث الرك من يرع دونه يقصر ومن يطلب حيا فهو جادبه
فما تركت أحلامكم من صديقكم لكم صاحبا إن قد أزور جانبه

وما دامت رابطة الجماعة قد ضعفت أو انحلت فلا بد من البحث عن بديل، ومن ثم جاء سعي أبي الأسود الحثيث وراء الأصدقاء خارج مجموعته القبلية.

وكانت النزعة الفردية، سواء أخذت هذا المنحى أو ذاك، إنما تصدر عن حاجة نفسية بأن يتجاوز المرء أطر حياة بدأت تضيق بمضامينها الجديدة، وهكذا بدأ الفخر ينحو نحو تمجيد الشخص المفرد

مثل قول سيار بن المضرب:

ولو سألـــــت سراة الحي عني ... عـــلى أني تلون بي زمـــاني
لنبـــأهـــا ذوو أحساب قومي ... وأعـدائي، فكـل قـد بـلاني
واني لا أزال أخـــا حفـــاظ ... إذا لم أجن كنـــت مجن جـــاني

أو تمجيد الشاعر نفسه في مثل قول الأخطل:

إذا الشعراء أبصرتني تثعلبـــت ... مقـاصمهـا وازوَر عني فحولهـا
ومعترض لو كنت أزمعت شتمه ... إذن كلفتـــه كلمـــة لو أقولهـا

ولكن هذه الجمحات الفردية لم تعد مثل نظائرها القبلية، لأن المجتمع الحضاري لا يمد لها، ولا بد من شيء من الاتزان وضبط النفس الحضاريين وما يرافقها من رقة في الطباع وحسن المعشر. ولم تكن بواكير هذا المنحى غريبة عن الحياة في الجاهلية، فهذا عمرو بن معد يكرب الزبيدي يقول:

ويبقـى بعـد حـلم القوم حلمي ... ويفنـى قبـل زاد القوم زادي

وكان المغيرة بن حبناء شاعراً فارساً، ولكن شخصيته، كما تصورها أشعاره، كانت قوية في تركيبها وسلوكها، فهو بريء من العقد القبلية المؤرقة، سليم من الأهواء السياسية المقلقة، كما هذبت الجندية نفسه من رواسب القبلية أو العصبية الطائشة وشدتها الى الجماعة شدا. وبوصفه شاعراً فارساً فهو لا يفكر في نفسه ولا في قبيلته وإنما كان يفكر في الجهاد ولا يقدر الرجال إلا بحقائقهم وأعمالهم، وليس غريبا أن يدعو للاتزان وضبط النفس والخلاص من هذه الاندفاعات القبلية، وله أبيات في الرفيق والصاحب سيتكيء عليها بشار بن برد، فيما بعد، وهو يدعو الرفيق لأن يتغاضى عن هنات رفيقه وسقطاته، فليس من إنسان كامل في الوجود، والصاحب يحتاج لصاحبه، ولكنه يحذّر من الصاحب

المتغير المتقلب الذي يبدي خلاف ما يضمر ، يقول:

خذ من أخيك العفو واغفر ذنوبه ... ولا تك في كل الأمور تعاتبه
فإنك لن تلقى أخاك مهذبا ... وأي امريء ينجو من العيب صاحبه
أخوك الذي لا ينقض النأي عهده ... ولا عند صرف الدهر يزور جانبه
وليس الذي يلقاك بالبشر والرضى ... وان غبت عنه لسعتك عقاربه

ويضرب مثلاً على ذلك معاملته لصديقه:

إذا ما صديقي لم يكن خلف ناقتي ... له مركب فضل فلا حملت رحلي
ولم يك من زادي له نصف مزودي ... فلا كنت ذا زاد ولا كنت ذا رحل
شريكين فيما نحن فيه وقد أرى ... علي له فضلاً بما نال من فضلي

ويقول رؤبة بن العجاج في الصداقة والصديق:

اني وان لم ترني فـإني ... أخوك والراعي إذا استرعيتني
أراك بالود وان لم ترني

ويستحسن قول عمر بن أبي ربيعة في الصداقة والمساعدة:

وخل كنت عين النصح منه ... إذا نظرت ومستمعا مطيعا
أطاف بغية فنهيت عنها ... وقلت له: أرى أمرا شنيعا
أردت رشاده جهدي فلما ... أبى وعصى اتيناها جميعا

ويقول أبو الأسود الدؤلي:

وما كل ذي لب بمؤتيك نصحه ... وما كل مؤت نصحه بلبيب

ويمكن للمرء أن يقارن هذه الفردية بالفردية الجاهلية المذوبة في القبلية والمتمثلة في قول دريد بن الصمة:

وهل أنا إلا من غزية إن غوت ... غويت وان ترشد غزية ارشد

ويقول المهلب: عجبت لمن يشتري المماليك بماله، كيف لا يشتري الأحرار بمعروفه.

ويبدو أن هذه الصداقة وصلت عند الفرزدق الى الذئب، وله في هذا المجال قصيدة فريدة في بابها، تعد من صور القصة في الأدب العربي، وتمثل سبق الشعراء القدامى الى هذا الفن، يقول الفرزدق:

واطلس عسال وما كان صاحبا ... دعوت لناري موهنا فأتاني
فلما دنا، قلت: ادن دونك انني ... وإياك في زادي لمشتركان
فبت أقسد الزاد بيني وبينه ... على ضوء نار مرة ودخان
وقلت له لما تكشر ضاحكا ... وقائم سيفي من يدي بمكان
تعش، فإن عاهدتني لا تخونني ... تكن مثل من، يا ذئب، يصطحبان
وأنت امرؤ، يا ذئب، والغدر كنتما ... أخيين كانا أرضعا بلبان
ولو غيرنا نبهت تلتمس القرى ... رماك بسهم أو شباة سنان
وكل رفيقي كل رحل وان هما ... تعاطى القنا قوماهما أخوان

الفصل الثامن عشر

نقلة وجودية حضارية في شعر الخمرة

لقد نجح تحريم الخمرة في الاسلام نجاحاً جزئياً، بخاصة في العقود الأولى، الأمر الذي حمل متعاطيها على شيء من السرية في معاقرتها. وظل بعض الحكام يتعاطونها خفية، أما أغلبية الشعراء فقد كانوا حذرين من تغنيهم بها. وما إن استقر حكم الأمويين حتى لم يعد وصف الخمرة يلقى ما كان يلقاه من استنكار واستهجان وردع، وذلك لأن السلطة أغضت عن الموضوع لأسباب شتى، كما كانت تغضي عن أمور كثيرة أخرى، وبذلك خفت أزمتها النفسية كما تضاءل حذر متعاطيها وخوفهم، لا سيما وان بعض الحاكمين كانوا يتعاطونها مما جرأ على الاقبال عليها والمجاهرة بها. ولا يعني ذلك أن السلطة كانت لا تمارس إنزال العقاب، إذا أرادت، وهذا ما جعل أبا حزابة اليميمي يبرز صورة الرياء الاجتماعي الواضح في هذا المسلك حين هجا يزيد الأول بقوله:

أيشربها صرفا إذا جن ليله	معتقة كالمسك تختال في القلب
ويلحي عليها شاربيها وقلبه	يهيم بها إن غاب يوما عن الشرب

والواضح أن أبا حزابة هذا، في هجائه ليزيد، كان معنيا بأغراض

سياسية أكثر من استهجانه موقف السلطة منها أو استهجانه موضوع شرب الخمرة. في حد ذاته، الذي كان واسع الانتشار في مجتمعه البصري وكان من أبرز الجاهرين به زعيم من زعماء قبيلة أبي حزابة نفسه. ويبدو من بيتي أبي حزابة والوصف الذي أسبغه على الخمرة، أنه يغبط شاربها أكثر مما يهجوه. وقد عني الشعراء، في وسط هذا الشاعر، بوصف الخمرة، مثل حارثة بن بدر والفرزدق وأبي الهندي وسواهم.

وكان مقبولاً أن يمدح الأخطل، شاعر الأمويين الخلفاء ولحيته ترفض خمراً ويباسط الخليفة بقوله:

إذا مـــا نـــديمي علني ثم علني　　　ثـلاث زجـاجـات لهن هـديـر
خرجت أجر الذيل تيها كأنني　　　عليـك أمـير المؤمنـين أمـير

وهكذا كان الطابع الذي يغلب على مسلك الحكام حيال شربها هو التسامح، إذا ظل وال حازم كزياد على صلة وثيقة بحارثة بن بدر الذي كان لا يخفي إعجابه بشربها ويطنب في مدحها في شعره، وهو من رجال الدولة، وقد أتاح هذا التسامح الرسمي لهذا الشاعر حرية كبيرة للاغراق في شرب الخمر والاطناب في مدحها وإعلان إصراره عليه في قوله:

أذهــب عني الغم والهم والــذي　　　به تطرق الأحداث شرب المروق
فوالله ما انفك بالراح مهترا　　　ولو لام فيهـا كـل حر موفـق
سأشربها صرفا وأسقي صحابتي　　　وأطلـب غرات الغزال المنطّـق

وكان مولعا بلوم عذاله عليها وهجائه لهم فقد ذكر صاحب الأغاني: عاتب الأحنف بن قيس حارثة بن بدر على معاقرته الشراب وقال له: قد فضحت نفسك وأسقطت قدرك وأوجعه عتابا، فقال له: إنني ساعتبك

فامسك، فانصرف الأحنف طامعا في صلاحه، فلما أمسى راح إليه فقال له: اسمع يا أبا بحر ما قلت، فقال: فانشده أبياتا منها:

يذم أبو بحر أموراً يريدها ويكرهها للأريحي المسوّد
فإن كنت عيابا فقل ما تريده ودع عنك شربي لست فيه بأوحد
سأشربها صهباء كالمسك ريحها وأشربها في كل ناد ومشهد
فنفسك أصلح ابن قيس وخلني ورأيي فما رأيي برأي مفند
سأشربها ما حج لله راكب مجاهرة وحدي ومع كل مسعد
وأسعد ندماني وأتبع شهوتي وأبذل عفوا كل ما ملكت يدي
كذا العيش لا عيش ابن قيس وصحبه من الشرب للماء القراح المبرد

فقال له الأحنف: حسبك فإن أراك غير مقلع عن غيك ولن أعاتبك بعدها أبداً. ويبدو وكأن حارثة بن بدر قد اتخذ من الخمر وحرية تعاطيها موقفاً مبدئياً، فهو معني بأن ينال من كل من يعذله أو يستعتبه فيصب عليه جام هجائه، كما أنه يمثل موقفاً مزاجياً متحدياً دون أن يتعرض لأصل التحريم لها، فكأنه من عاذلية على صعيد من المجاهرة والاستخفاف وحرية التصرف، واستمع إليه يقول:

وكم لائم لي في الشراب زجرته فقلت له دعني وما أنا شارب
فلست عن الصهباء ما عشت مقصرا وان لامني منها اللئام الاشائب
أأترك لذاتي واتي هواكم ألا ليس مثلي يا ابن قيس بخالب

وقد دفعه كثرة العزل واللوم الى استخدام أسلوب جدلي يطغى على كثير من شعره الخمري، وقد سجل لنا هذا الجدل مع أحد أصدقائه العذال ويدعى مخارقا:

غدا ناصحا لم يأل جهداً مخارق يلوم على شرب السلاف المعتق
فقلت: أبا صخر، دع الناس يجهلوا ودونكها صهباء ذات تألق

تراها إذا ما الماء خالط جسمها تمايل في كف الوصيف المنطق
لها أرج كالمسك يذهب ريحها عماية حاسيها بحسن ترفق

ويقول مادحاً:

جمع الشواء مع القديد لضيفه كرما ويثني بالسلاف القرقف
من عاقر كرم الرعاف مدامة صهباء أشبهها دماء الرعف

وفي ثنائه على آخر يدعى ديكل، يقول الشاعر نفسه:

شربت ونادمت الملوك فلم أجد على الناس ندمانا لها مثل ديكل

لقد كان حارثة بن بدر يمثل في شعره الاستمرارية من وجه ومعارضة المانع من وجه آخر، وكان يقف أمامه شاعر مبدع لا يتعرض لوطأة المنع، فهو طليق النفس واللسان، وهذا الشاعر هو الأخطل الذي كان يمثل الاستمرارية والتجديد من خلالها.

ولعل الأخطل، فيما عبر عنه، يمثل نموذجا نادرا للتعبير المباشر عن تجربته الخمرية، فهو لم يكن يحمل إزاء الخمرة وتعاطيها ووصفها عقدة الذنب أو الاثم بل كان طليق النفس والفكر يحمل من حياته القبلية حس الاستمرارية والموقف النفسي الذي كان لسابقيه الجاهليين، وبخاصة الأعشى، كما يحمل جديداً نشأ عن إختلافه الى حياة المدن التي أصبحت موائل حضارية. ولئن كان الشعر الخمري، في زمن الأخطل، لا يزال على عهده ولم يتجزأ فتستقل أنواعه فنعثر على القصيدة الوصفية الكاملة، فقد كانت بواكير ذلك تظهر في شعر الأخطل ممهدة، مع شعر الوليد بن يزيد، للشعراء العباسيين. لقد أفاد الأخطل من تجربته الخاصة إلا أنه لم يشر الى ذلك إشارة عابرة ذهنية بل ترسمه عبر مشهد واقعي حي، وهذه الميزة هي من أهم مميزات الأخطل بالنسبة لمن سبقه من الشعراء، فأخذ المعاني التي كانوا ألموا بها وعبر عنها من

خلال تجربته الخاصة محاولاً توحيد النغم الخارجي في الألفاظ والحروف مع النغم الداخلي الذي تتضوع منه الحالة في ذهولها. ونحن نشعر بهذا السجو دون أن نقوى على تعيينه وتمثله فكأن تجديده فيها كان من خلال التفصيل والتجزيء والتدقيق أكثر مما كان من خلال الابتكار والتنبه في الرعشات النفسية الهاربة المعقدة، وهو في ذلك يمثل أنموذجا لسائر الشعراء الأمويين وربما العباسيين أيضا، ومن قوله:

وتظـل تتحفنـا بهـا قرويـة ابريقهـا برقـاعـه ملثوم
فـإذاتعاورت الأكـف زجاجها نفحـت فشم ريـاحهـا المزكوم

ولئن كان الأخطل يعيش في وسط قبلي فلم يكن بعيداً عن الوسط الحضري، بل كان في صميمه، ولئن كان يحمل استمرارية نفسية لماض لا يزال ينتسب إليه، فيمضي في نظم خمرياته مستلها تلك الروح الأليفة في رواسم وتشبيهات وتوارد خواطر وصفية على خطى شعراء الخمرة الجاهليين، فقد بدأ الأخطل يتناولها على وجه الاستقلال أو يقرنها بالموضوع الأثير الى نفسه، وهو المديح، مديح الأمويين فيقول في إحدى قصائده المدحية:

أعـاذل مـا عليـك بـأن تريني أبـاكر قهوة فيهـا احمرار
تضمنهـا نفوس الشرب حـتى يروحوا في جفونهم انكسار
تواعدهـا التجـار الى أناهـا فـاطلعها على العرب التجار
فـاعطينـا الغـلاء بها وكـانت تـأبـى أن يكون لهـا يسار
أعـاذل توشكـين بـأن تريني صريعـا لا أزور ولا أزار
إذا خفقـت عـلي فـالبستني بـلامـح آلهـا البيـد القفـار

إنها كلاسيكية وضعت في إطار جديد لشاعر بلاط ودولة، فهو، في كل شعره، يترك في أنفسنا انطباعا عن شاعر مشغول بالحياة، ملاحق

بنظم الشعر ذي قابلية لتلقي الرواسم والبديهيات، ويؤيد مجموع شعره، في هذا الباب، وجود أثر شعري يتميز في بيئة وزمن محدودين. وتظل للشاعر تجربته الذاتية الواقعية في وصف الخمرة والادمان عليها، يقول:

بـــان الشبـــاب وربمـــا عللتـــه   بالغانيات وبالشراب الأصهب
ولقـد شربـت الخمر في حـانوتها   ولعبـت بـالقينـات كـل الملعب

وقد يوفق الشاعر، بواقعية أخاذة الى استحضار صور يجد فيها ارتياحا فيقول:

صريع مـدام يرفـع الشرب رأسه   ليحيا وقد ماتت عظام ومفصل
نهاديـه أحيـانـا وحينـا نجره   ومـا كـان إلا بـالحشاشة يعقـل

وبين هذين الحدين الممثلين في حارثة بن بدر والأخطل سيحفل مسرح الشعر الخمري بنماذج تعكس هذا الموقف أو ذاك في مواجهة التقييد الاجتماعي ومحاولة تجاوزه بشكل أو بآخر. ونحن إزاء ظاهرة ليست حكراً على فئة أو طبقة أو على شخص دون آخر، وإنما هي معاناة يأتيها كل مقبل عليها وقد حمل معه جراب حياته وظروف مجتمعه. وهكذا يمر منعكس الحياة العامة، الممثلة للموضوعية، عبر ذاتية الشاعر، عبر نفسيته وشخصيته، وعبر هذه الثنائية في الحياة الاجتماعية، بوجه عام، الأمر الذي يجعل من الممكن أن يتوافى على هذا الصعيد مختلف الشعراء من مغمور النسب الى الوالي المخفق في ولايته الى الخليفة صاحب المزاج الفني، ومن ناعم راض الى ناقم على وضع شخصي أو عام. وهذا ما يدعونا لأن نتابع النظرة في هذه المرآة الكبيرة بادئين بالأقيشر الأسدي.

لقد كان الاقيشر اوضع بني اسد نسباً، وكان كوفيا خليعاً ماجناً

مدمناً يشرب الخمر ويغضب من لقبه ويهجو كل من يدعوه به، وقد افرد معظم شعره للهجاء والخمرة. وقد عرف شعره بالفحش والبذاءة والسخرية المريرة، وقد صدر فيها عن نفس معقدة ساعدته بيئته على خلق عقدها، فقد كان قبيحا وضيع النسب في عصر يقدس العصبية القبلية ويولي اصالة النسب اهتماما بالغا، فاحتقره القوم وانتبذوه واتخذوا منه وسيلة للهزء، فكانت سخريته رداً في وجه المجتمع افصح بها عن مرارة نفسه، ودافع بها عن كرامته ماسخا الآخرين لينتقم لنفسه منهم، وكأنه اراد، وهو يرفض المجتمع، ان يرفض السلطة والقيم التي قامت عليها او سادت في عصره. ولا يعرف شاعر سخر من الدعوة الى الجهاد مثله اذ سار الى الشام مكرها فقال:

خرجت من المصر الحواري اهله بلا ندبة فيها احتساب ولا جعل
الى جيش اهل الشام اغزيت كارها سفاها بلا سيف حديد ولا نبل

وهو يتعهد في اسلوبه الجزئيات والدقائق النسبية والصور الكاريكاتورية الماجنة التي يفصح فيها عن موقفه ازاء الأشخاص والأحداث والمعتقدات. ويرى بعضهم في شعره ذلك التنازع الوجدانى بين حدود الدين ومتعة الخمر، ممثلاً فيه ترجحه بين الخير والشر. والراجح هو ان هذا الهاجس كان ضئيل الأثر في نفسه، فبعض صور التردد لديه ليست الا سبيله الى الامعان في رفض قيم المجتمع والسلطة فيه، هذه السلطة التي تقترن فيها الصفة الزمنية بالصفة الدينية، ويكفي المرء أن يتأمل بعض أقواله:

ومقعد قوم قد مشى من شرابنا واعمى سقيناه وثلاثا فأبصرا
لها من زجاج الشام عنق غريبة تأنق فيها صانع وتخيرا

ومنها:

رب نـدمـان كريم مـاجـد سيـد الجـدين من فرعي مضر
قـد سقيت الكـأس حتى هزهـا لم يخالـط صفوهـا فيـه كـدر
قلت: قم صل، فصلى قـاعـدا تتغشاه سمادير السكر
قرن الظهر مـع العصر كما تقرن الحقـة بـالحـق الـذكر
ترك «الفجر» فما يقرؤهـا وقرا «الكوثر» من بـين السور

ومنها:

سأل الشرطي أن نسقيـه فسقينـاه بـانبوب القصـب
انما نشرب من اموالنـا فسلوا الشرطي ما هذا الغضب

وهو القائل في ندمانه:

غلـب الصـبر واعـترتني هموم لفراق الثقـات من اخواني
مـات هـذا وغـاب هـذا وهـذا دائـب في تـلاوة القرآن
ولقـد كـان قبـل اظهـاره النسك نـديـاً من اظرف الفتيـان

ويظهر من كل ذلك حرص الشاعر على التهزؤ بالقيم الدينية والسلطة وحماة السلطة، متعمداً، ولا نشهد في شعر تلك الفترة مثل هذه المجاهرة، بل شيئاً من الحرج والتنازع الداخلي، اما الأقيشر فقد طفر على الحدود المرسومة لذلك، غير عابىء او متردد، وتحفزه على ذلك نقمة في نفسه ناشئة عن ضعة أصله وهوان شأنه. لقد حاول أن يسقط ما يعتصم به الناس ويقدرونه ويلوذون به، وقد اقترن أو قرن بشكل من المفاهيم الاجتماعية أو التراتب الاجتماعي الارستقراطي السلطوي، فاذا انهارت تلك القيم التي يقوم عليها هذا الصرح أو تهافتت فلا يعود ثمة سبب ليتفاخر القوم، بعض على بعض، بنجابة الأصل وما اليها.

ومهما تكن آثار الأقيشر من الضآلة فهي ثمينة لأنها تشهد، مع

سواها، على جهود آفاق للخلاص من الضغوط الدينية والإجتماعية والشعرية.

أما ابو جلدة اليشكري فهو شخصية تستأهل أن تعد نموذجية في حياتها وفي سلوكها وموقفها من الحياة. كان من أخص الناس بالحجاج ثم نزح عنه والتحق بابن الاشعت وغدا اكثر الناس تحريضا على الحجاج. وعندما نتحدث عن شعراء امثاله لا ينبغي ان تفوتنا حياتهم الخاصة والعامة وما كانوا يضطربون فيه من حياة سياسية عاصفة، فكأن تعاطي الخمرة ووصفها لا تعدو كونها معبرا ينفذون منه الى واقع يضيقون به، فالخمرة تجعل المرء يقف على الحدود بين الممكن وما يجاوز الممكن، الواقع وما يتجاوزه، أي أن وصف الخمرة لديه تجربة خاصة، تجربته الخاصة، افضى بها الى صحبه، الذين ينادمونه عليها، ويبرز ذلك في قصيدته التي مدح بها سليمان البكري الذي كان صديقاً له، فضلاً عن كونه فارساً شجاعاً، يقول فيها:

كريما على علاته يبذل الندى　　ويشربها صهباء طيبة النشر

فأبو جلدة يمتدح صاحبه بأصله وجوده واحتسائه للخمر، ولم نكن نشهد، الا القليل من الشعراء، شاعرا من دون أبي جلدة يمتدح امرءاً باحتسائه للخمرة، فكانه يعزف عن الفضائل المأثورة في عصره وينمي الى من يمدحه فضائل خاصة هي انعكاس الفضائل التي يدعيها لنفسه. فالشاعر لا يجد في الاقبال عليها ما يشينه أو يعيبه، بل انه، في شدة اقباله عليها، كان يجد فيها مظهراً لأريحية وكرم النفس والفرح بالحياة، فمدحه لصديقه بها متصل اتصالاً حميا بواقع نفسه، فكأن صاحبه لم يكن في الواقع إلا ذريعة له المتغني بالخمرة ووصفها وذكر ايثاره لها.

والخمرة التي تطالعنا في شعره ليست خمرة العربدة والنزوة والشهوة، وهي لا تواقع شيئاً من الموبقات، بل انها صنو للموقف الذي يقفه الشاعر من الحياة معلنا فرحه بها ونشوته في ارجائها وجعلها الحد الذي يقف عنده في الانتماء الى مأثور زمانه والتخلي عنه ورفضه. وشعره في هذا الصدد يترجح بين مجاري القديم والجديد الطارىء بفعل الحضارة ونضج العقل وارتفاع الوعي، يقول:

فلست بـلاح لي نـديمـا بـذلـة ... ولا هفوة كانت ونحن على الخمر
عركت بجنبي قول خدني وصاحبي ... ونحن عـلى صهبـاء طيبـة النشر

ونجد المرأة في الخمرية لديه جزءاً من هذا المشهد المثقف الجديد، فهو بعد ان يصف اعضاء المرأة يدنو الى الوجد العذري فيقول:

وعهدي بها والله يصلح حالها ... تجود عـلى من يشتهيهـا وتنعم
فما بالها ضنـت علي بودهـا ... وقلبي لها يا قوم عـان متيـم

ولكنه، في وجدانه العامر بصور الحياة الاجتماعية، بأوامرها ونواهيها، يفصح عن النزعة الجديدة التي طرأت على الشعر الخمري، اذ بات له وجه غيبي ديني، مظهراً التحول في الموقف الجاهلي الذي كانت فيه الخمرة قد تلحق بعض العذل او اللوم، الى موقف تتعاوره الشكوك والتساؤلات فيقول:

ألا رب يوم لي ببست وليلـــة ... ولا مثـل أيـامي المواضي بتستر
غنيت بها أسقى سلاف مدامة ... كريم المحيـا في عرانـين يشكر
نبـادر شرب الراح حـتى نهزهـا ... وتـتركنـا مثـل الصريـع المعفر
فـذلـك دهر قـد تولى نعيمـه ... واصبحت قد بدلت طور التوقر
فراجعني حلمي واصبحت منهج السبيل وقدمـاً كنت كالمتحير
وكل أوان الحق ابصرت قصده ... ولست وإن نبهـت عنـه بمقصر

سأركض في التقوى وفي العلم بعدما ركضت الى أمر الغوى المتهور
وبالله حولي واحتيالي وقوتي ومن عنده عزمي الكثير ومفكري

والواقع أنه طرأ على الخمرة طارىء الحضارة، وقد سمت عن المواقف الحسية الخالصة واتخذت حدوداً اخلاقية في الشعر، واصبحت بذلك وجهاً من جوه النعيم الحضري واداة اللهو للنخبة التي لم يعد يطيب لها أن تواقع اللذة لذاتها بل صقلتها وقيدتها حتى اصبحت شكلاً من التصرف الخاص الذي تباشر به النفس متعة العيش الهادىء الرزين، فهي ابنة عصرها بما طرأ عليه من أمر دينه ومجتمعه والسلطة فيه.

وهكذا تغدو نظرة ابي جلدة نظرة توفيقية سنجدها تتوضح لدى ابي الهندي مستعينة بالجدل العقلي والمنطقي حتى تبلغ غايتها في العصر العباسي.

واذا تجاوزنا مثل هؤلاء الشعراء الذين تخللوا موضوع الخمرة للنفاذ الى مواقف وموضوعات ارادوا التعبير عنها بواسطة هذه الوسيلة التي من شأنها الانسلاخ أحيانا عن موجبات الواقع السلوكية أو محاولة التوفيق معها، فنحن واجدون شعراء آخرين تطرقوا الى الخمرة كشكل فني من التعبير عن احاسيس وجدانية. ومن هؤلاء مالك بن اسماء، وهو شاعر مقل كانت حياته نهبا للسجن تارة وللولاية أخرى، فكأنه يستريح بالخمرة من اعصار السلطة في تلك الفترة القلقة، فيقول:

حبـذا ليلـتي بـدير يونـا اذ نسقـى شرابنـا ونغنـى
من شراب كـأنهـا دم جوف تـترك الشيـخ والفتى مرجحنا
ومررنـــا بنسوة عطرات وسماع وقرقـــف فنزلنـــا
وحـــديـــث الـــذه هو مما تشتهيـــه النفوس يوزن وزنـــا

منطق صائب وتلحن احيانا وخير الحديث ما كان لحنا
امغطى مني على بصري للحب أم أكمل الناس حسنا

فخمرة مالك ليست خمرة وصفية، هي تجسيد التذكار في اطاره الحسي الهارب. ويبدو أن الترف رافق حواس هذا الشاعر وارهفها، فكان يتعرض للمرءأة عبر الخمرة او للخمرة عبر المرأة، فكلتاهما ترمز الى نوع من النشوة الدانية الى السعادة والخفرة المباشرة اللتين تمتازان بلطائف الحضارة وهدابها.

وتتعاقب النماذج في مجال الخمرة، وكل منها يعبر عن صورة ومثال ، فاذا وصلنا الى شخصية الوليد بن يزيد وجدنا الشاعر الفنان الذي شاء القدر أن يكون خليفة فنجح في الفن واخفق في السياسة ودفع حياته ثمنها لهذا الخطأ. وشخصية الوليد، كشاعر وفنان، شخصية متكاملة، وليست الخمرة لديه، أو انعكاساتها ظاهرة جانبية يمكن ان تنسلخ عن حياته ونظرته الى الوجود، فهو في تكوينه الشخصي والظروف التي اكتنفت حياته والبيت الذي نشأ فيه، وما كان يدور فيه من شؤون وشجون، وحدة لا نستطيع ان نفهم جانبا منها دون ان ندخله في جدلية الكل، لأن كل جانب منها يتأثر بالكل ويؤثر فيه.

كان الوليد من فتيان بني أمية وظرفائهم وشعرائهم وأجوادهم وأشدائهم، وكان بنو أمية يعيبونه بالشراب فيلعنهم ويقول: «انهم يعيبون علي ما لو كانت لهم لذة فيه ما تركوه.» وفي هذه العبارة تعريض واضح بالرياء الاجتماعي. لقد عاش في ظل أبيه، وكأبيه نشأ نشأة كلها ترف ودلال وفن. وصف أبو حمزة الخارجي والده يزيد بن عبد الملك في خطبة له فقال: «انه يشرب الخمر ويلبس الحلة قومت بألف دينار... حبابة عن يمينه وسلامة عن يساره تغنيانه، حتى إذا أخذ الشراب منه كل مأخذ مدّ ثوبه ثم التفت الى احداهما فقال:

«ألا أطير؟.. ولم يكن الوليد يتجاوز الخامسة عشرة حتى توفي أبوه وولي الخلافة عمه هشام بن عبد الملك. ويقال ان عمه حاول أن يصلح من سيرته ولكنه وجد أن نصائحه تذهب أدراج الرياح، فعول على خلعه من ولاية العهد وتوليه ابنه مسلمة، ولعله استغل بعض التجاوزات الشخصية في الوليد ليصل الى غرضه في نقل ولاية العهد الى ابنه، فكان ذلك بداية عداء بين العم وابن أخيه، جعل ابن الأخ هذا يقول عند وفاة عمه:

طاب يومي ولذ شرب السلافة ... اذ أتانا نعي من في الرصافة
وأتانا البريد ينعى هشاما ... وأتانا بخاتم للخلافة
فاصطحبنا من خمر عانة صرفا ... ولهونا بقينة عزافة

وظل يشرب ويشرب معه رفاقه، فلما افاق من سكره مضى يقول:

هلك الأحول المشو ... م فقد ارسل المطر
ثمت استخلف الوليـ ... ـد فقد اورق الشجر

وانطلق في حياة لم يحسن أحد وصفها كما وصفها هو نفسه:

اشهد الله والملائكة الابـ ... رار والعابدين اهل الصلاح
انني اشتهي السماع وشرب الـ ... كأس والعض للخدود الملاح
والنديم الكريم والخادم الفا ... ره يسعي علي بالاقداح

وقد الصقت بالوليد، لأسباب سياسية، شتى التهم، ونحل اقوالاً وافعالاً تحط من مكانته، تبريراً لقتله، لأن قتل الخليفة لأسباب سياسية كان كبيرة من الكبائر. ولكن الثابت ان الوليد كانت له سيرة الوجودي المغرق في حياة تعبر عن عدم الانتماء وعن صعوبة الاندماج، وهذا الموقف، على الصعيد العام، يتنافى مع نسب ومكانة ومسؤولية، ولكنه، على الصعيد الفردي، تشكيك في «الانا العليا» التي تقف

حيالها الذات الفردية موقف الكشف عما فيها من دخل ومراءاة. صور على أنه «جبار عنيد» ولم يكن ثمة من هو ارق منه نفسا، ويكفي المرء أن يتأمل غزله في سليمى او رثاءه لها حتى يقف على مبلغ ما في هذه النفس من رقة، يقول في غزله:

اراني اللـه يـا سلمـى حيـاتي ... وفي يوم الحساب كما اراك
الا تجزين من تيمـــت عصرا ... ومن لو تعلمـين لقـد قضـاك
ومن لو مِـت مـات ولا تموتي ... ولو انسي لــه أجــل بكــاك
ومن حقـا لو اعطي مـا تمنـى ... من الـدنيـا العريضـة ما عداك
ومن لو قلت مت فاطاق موتا ... اذن ذاق الممات ومـا عصـاك

ويقول في رثائه لها:

يـا سلم كنـت لجنـة قـد اثمرت ... افنـانـهـا دان جنـاهـا موضـع
اربـابهـا شفقـا عليهـا نومهم ... تحليــل موضعهـا وان لم يهجعوا
حـتى اذا فسح الربيـع ظنونهم ... نشر الخريف ثمارهـا فتصـدعوا

وكانت سلمى والخمرة، الكأس والقينة، رباعية من رباعيات الخيام عاشها الوليد وعبر عنها قبل أن يعانيها الخيام عندما قال:

دعوا لي سلمـى والطـلاء وقينـة ... وكـأسا ألاحسبي بـذلـك مـالا
خذوا ملككم، لاثبت الله ملككم ... فليس يساوي مـا حييـت عقـالا

وكان الوليد يقصد دير حنة في الحيرة وفيه يقول:

حبــذا ليلــتي بــدير يونــا ... حيـث نسقـى شرابنـا ونغنـى
كيفما دارت الزجـاجـة درنـا ... يحسب الجـاهلون أنـا جننـا
وجعلنــا خليفــة اللــه فطرو ... س مجـونــا والمستشار يُحنـا

ومن يتأمل نزوات الوليد لا بد ان يتساءل: أما كانت له ندحة عن

هذه المجاهرة الصارخة لو ان دافعه مجرد المتعة والسرور، شأن الكثيرين من الخلفاء الذين عاقروا الخمرة واقاموا مجالس الطرب والقيان؟ ولماذا يجعل «خليفة الله فطروساً مجونا والمستشار بحنا»؟ ولماذا يصيح بالناس أو بأهل بيته: «خذوا ملككم لا ثبت الله ملككم»؟ ولماذا يحاول مقارفة التعرض للقيم الدينية، ظاهريا، دون ان يكون له موقفه، فعلاً موقف فكري او فلسفي؟ لابد أن يكون الحادي على ذلك دوافع كامنة في نفس الوليد، تكونت مما كان ينتاب البيت الحاكم من احف وعداوات واشغال الناس ببعضهم من خلال العصبية السياسية والتحامي، في كل ذلك، وراء المثل والقيم الدينية، في قتل هذا واستصفاء اموال ذاك، فضلاً عن الدسائس والمؤامرات التي تفرق حتى بين ابناء الاسرة الواحدة، في سبيل الوصول الى السلطة، وكلها أمور تترك في النفس الحساسة المرهفة، التي لا تصل الى تصور بديل، انعطافا عن الواقع ورفضا له او انفصالاً عنه، دون أن تستطيع الانعتاق أو الخروج منه. وكل فرد يمارس، ازاء واقع بعينه، من رد الفعل ما تؤهله له تربيته وتكوينه واستعداده النفسي والفكري. ولئن كان رجل مثل عمر بن عبد العزيز احس بالمشكلة أو الأزمة، من خلال نظرة عقلية وانسانية ومناقبية، فأراد تحويل المجتمع والدولة من حال الى حال، ولم يوفق، فان شخصية مثل شخصية الوليد بن يزيد، التي امتلأت بالفتوة وبنعم الحضارة، والتي اندمجت فيها من خلال احساس فني جمالي كان لها موقف آخر تمثل في الرفض والكراهية.

لقد لبث ذوو السلطة، بالاضافة الى الكثيرين من الناس، يتعاطون الخمرة سراً وعلانية، وان تكن ظلت قيد التحرج النسبي، فكان يزيد ابن معاوية اول من جاهر بشربها، اذ جهر بمنادمته لبعض الشعراء والمغنين والقيام عليها، ولطالما شربها مع صديقه وشاعره الأخطل، كما

ان خلفاء آخرين وولاة ورؤساء قبائل كانوا يعاقرونها، بيد أن هذه الخمرة أخذت لدى الوليد شكلاً آخر نتلمس فيه الرعشات النفسية والموقف الوجودي من حياة بدأت تضيق بها نفس الفرد المرهف الحس.

لقد نال الوليد من التشنيع عليه مالا يدع الباحث مطمئنا الى الصورة التي رسمت عنه، لا سيما وانه ذهب ضحية النزاع بين الحزبين القيسي واليمني، بيد أن ذلك لا يحول دون تصورنا أن يكون الوليد متأثر بما صار اليه حال الفكر. ولابد ان يكون العقل العربي، في ذلك الحين، قد داخلته بعض انطباعات الشك، فكان ذلك يترك بعض الظلال في نفس الوليد فيظهر ذلك في شعره بشيء من الدعابة والعبث في التعرض لبعض الأفكار الدينية أو بعض القيم والمعتقدات، وهو موقف لا ينم على اكثر مما يعتري الشبيبة في كل مكان وزمان من قيم عصرهم، ولا يصح ادخاله في باب الايمان او عدمه، المبني على وجهة نظر معينة من الدين، كما يحاول بعض الباحثين اليوم دفاعاً عنه، أو كما حاول بعض القدامى التشهير به. ومن أبرز ما ينسب إليه في هذا الصدد قوله:

ادر الكـــأس يمينـــا	لا تـــدرهـــا ليسار
اسق هـــذا ثم هـــذا	صـــاحب العود النضـــار
من كميـــت عتقوهـــا	منـــذ دهر في جرار
ختموهـــا بـــالافـــا	ويه وكـــافور وقـــار
فلقـــد ايقنـــت اني	غـــير مبعوث لنـــار
سأروض النـــاس حـــتى	يركبوا دين الحمار
وذروا من يطلـــب الجنـ	ـة يسعـــى لتبـــار

ولربما كانت هذه النزعة، مسببة عن ازمة نفسية وعقلية معا، كانت

انعكاسا لتناقض اساسي بين بنى حضارية تتقدم وبنية سياسية متجمدة بدأت تتخثر، فكأن الوليد اراد أن يتجاوز مواجهة هذه المشاقة بالخدر والسكر وبهذه المقطوعات الرشيقة التي جعلته استاذاً لشعراء الخمرة في العصر العباسي، وبخاصة أبا نواس. ولكن، ألا تلقي نفسية التلميذ ابي نواس ضوءا على شخصية الوليد؟ وعلى الرغم من اختلاف الزمن ومقتضيات العصر ومكانة كل منهما ودوره، فقد كان كلاهما يمثل شخصية اللامنتمي، لسبب أو لآخر، ولكن كليهما تجاوز ذلك بالطريقة نفسها، فتقبلت من الثاني وانكرت على الأول، والسبب واضح في الدور الاجتماعي والسياسي الذي كان للأول، فضلاً عما تبدل في المجتمع من مفاهيم وقيم، يقول الوليد:

اصدع نجي الهموم بالطرب   وانعم على الدهر بابنة العنب
واستقبل العيش في غضارته   لا تقفُ منه آثار معتقب
من قهوة زانها تقادمها   فهي عجوز تعلو على الحقب
اشهى الى الشرب يوم جلوتها   من الفتاة الكريمة النسب
فقد تجلت ورق جوهرها   حتى تبدت في منظر عجب
فهي بغير المزاج من شرر   وهي لدى المزج سائل الذهب
كأنها في زجاجها قبس   تذكو حياء في عين مرتقب

لقد كان يقبل على الشراب اقبال المفتون فتشيع في شعره وخمرياته روح المرح الشديد، مما افاض على خمرياته حيوية غريبة هي الحيوية نفسها التي نجدها في خمريات ابي نواس، ومن هذه الخمريات قوله:

عللاني واسقياني   من شراب اصبهاني
من شراب الشيخ كسرى   أو شراب القيروان
إن في الكأس لمسكا   أو بكفي من سقاني

او لقـــد غودر فيهـــا حـــين صبت في الدنـــان
كلـــلاني توجـــاني وبشعري غنيـــاني
انما الكـــأس ربيـــع يتعـــاطى بـــالبنـــان
وحميـــا الكـــأس دبـــت بـــين رجـــلي ولساني

وتأتي اهمية هذه المدرسة الخمرية من انها اصبحت فلسفة حياتية عند الآخذين بها، يظاهرها اسلوب ولغة جديدين، وهذا ما يجعل الوليد، في مجاله، شاعراً مجدداً ذا ذوق جديد يتفق والحضارة التي نشأ فيها والترف الذي نبت فيه. ولا ينبغي ان يصرفنا ما في هذا الفن من تعبير عن احاسيس اللذة والنشوة عن البواعث السياسية والاجتماعية والنفسية، وقد تأدى عن ذلك، كما يرى بعض الباحثين، أن خفت وصف الخمرة في شعره وتعاظمت عليه الأفكار والمواقف، فكان بذلك ادنى الى طرفة بن العبد منه الى الاعشى والاخطل، فالماعه الى المعاني السياسية والدينية في سياق القصيدة الخمرية، يعني موقفا من مواقف رفض الواقع،كما ان الجهر بذلك والالحاف بذكر اغراضه وخواطره يجعلانه يلتقي فيه مع طرفة والى حد ما مع الاعشى عندما تحدى، في زمانه العائبين عليه تعاطي الخمرة المتمثلين أو الممثلين صوت التقليد. وفضلاً عن ذلك فقد تجد هذا النهج الرافض، على صعيد الاسلوب والشكل، في صيغة تباين صيغ التقليد أو المأثور الأدبي، فقد خلع عن شعره وقار العبارة العربية المأثورة وتحرر من الشدة البلاغية نتيجة لخروجه على مألوف الشعراء الرسميين، واعتمد الألفاظ السيالة الدانية الى روح التعبير الشعبي البديهي المباشر. ولئن كان شيوع الغناء، أو تلازم الموسيقى والشعر، قد املى اسلوبا ونسقا من العروض، فالتأثر بذلك لا يعدو ان يكون فرعا لا اصلاً في الدافع والسليقة، وتظل شخصية الشاعر ومعاناته الراجحة في الميزان.

ولا نكاد نصل الى اواخر العصر الأموي حتى نحظى بانموذج معبر، هو ابو الهندي الرياحي الذي اقام في سجستان وخراسان، وهو يتناول الموضوع من زاوية حضارية ظاهراً ومن زاوية المقابلة السياسية باطنا، في ظاهر من البراءة التي تضمر بعداً سياسياً واجتماعياً، بدأ يسود بانتشار فكر الاعتزال، ونجده بالنسبة الى الشق الأول، يفاضل بين نعيم الخمرة وبداوة العرب الذين اقاموا على استقاء اللبن يشبعون به بطونهم، دون ان يشبعوا ذائقتهم ونفوسهم بالنشوة واللذة، يقول:

سيغنني ابا الهندي عن رطب سالم ... أباريق لم يعلق بها وضر الزبد
مقـدمـة خزا كـأن رقـابهـا ... رقاب بنات الماء تـفزع للرعد
جلتها الجوالي حين طاب مزاجها ... وطيبها بـالمسك والعنـبر الورد
تمج سلافا في الأبـاريـق خـالصـا ... وفي كل كأس عن مها حسن القد

وبداية النزعة الشعوبية بينة في هذه الأبيات، اذ يعرض بالاعراب رامزا اليهم بالرطب الذي لا يزالون يستقون منه اللبن مقارنا بينه وبين ابريق الخمرة النظف الذي لم يدنسه الدسم اللاحق باوعية اللبن. واللبن يرمز هنا الى البداوة أما الابريق فرمز الحضارة. وأبو الهندي يذهب مذهب الشعوبية التي لم تكن مكنت لنفسها في عصره، فهي شعوبية يافعة لا تعدو أفكاراً طارئة. ولكن أعماق هذه النزعة هي التي تعني الباحث حيث يهزأ الشاعر بالوقار الاجتماعي، وهو يحرص على أن يوحي بهذا التصرف بأنه يهزأ مما يحرص عليه الناس مسفهاً أعرافهم ومعتقداتهم. وفيه نوع من التعبير الأصم الغامض عن بداية رفض فئة من الناس للواقع الذي أملاه عليهم العرب.

ومن ناحية اخرى نجد في شعره محاولة للتوفيق بين النظر الديني والنظر العقلي التي بدأت تعم وتشغل الناس، بعد أن بدأ الفكر العربي يجنح الى الابحاث الفكرية والتساؤلات الفلسفية، فيقول:

اذا صليــــت خمساً كـــل يوم   فـــان اللـــه يغفر لي فسوقي
ولم اشرك برب النـــاس شيئـــاً   فقـد امسكـت بـالـدين الوثيـق
وجـاهـدت العـدو ونلـت مـالاً   يبلغني الى البيـــت العتيـــق
فهــذا الـدين ليس بــه خفــاء   دعوني من بنيـــات الطريـــق

لقد اصطلحت في شعر الخمرة الدواعي والأسباب التي تجعله استمراراً وتخطياً، في معانيه واشكاله، ولم يكن، في اكثره، شعرا مباشراً وانما كان يغلب عليه الاستبطان لما يعتور الحياة فتنعكس التجربة الاجتماعية من خلال التجربة، الفردية الذاتية.

الفصل التاسع عشر

الغزل ملاذ الفردية الحضارية

لقد عاد للغزل مجده بأشكال مجددة، وانتشر في مواطنه القديمة وفي المواطن الجديدة، واخصها المدن، وحتى في مكة والمدينة، فقد تبدل المجتمع أو تبدل الكثير على صعيد الحياة الاجتماعية، ولم تعد الدولة تحمل عصا التهديد والوعيد تقوّم بها المستهترين والماجنين، لأنها امسكت بها من منتصفها، ولربما كانت في ممارستها سياسة التسامح أو التغاضي انما تخفف من وطأتها التي لم يألفها الناس في حياتهم القبلية.

اما مجمل ما صار اليه أمر المرأة، فاستمرار لنظام قائم رققت حواشيه بنفحة حضارية ولكنه، بالمقابل، تدعم كنظام «ابوي»، وتبعا لذلك اصبح الحب أو التعبير فنيا وجمالياً عن الحب، على علاقة تبادلية مع الواقع الجديد في المجتمع، والمتمثل في البنى والعلاقات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية والثقافية الحضارية.

لقد تعزز هذا النظام الأبوي وان يكن، في بعض جوانبه، لا يزال غير مثبت بوضوح حيث الاسرة لا تزال غير متملصة من القبيلة بجلاء، تعزز بقيام الدولة والملك والتوسع في الملكية الفردية، فكان من طبائع الأمور أن تطبع العلاقة بين الرجل والمرأة بطابع هذه العصبية

الأبوية، فالرجل ابرز من المرأة واظهر، فهو القوّام على الاسرة الصغيرة قوامة الأمير أو الشيخ على القبيلة. وكانت المرأة تابعة له تقيم في كنفه وتحت رعايته وامرته وهو الذي يقوم عنها بمصالحها على الرغم من اعطائها الحقوق المدنية شرعا. ونجد التفاوت في اللغة نفسها، كما ان العبارات الموضوعة لبيان العلاقة الأسرية تميز الرجل وتدل على الطابع الأبوي، مثل كلمة «رب» و«بعل» وما اليهما. وقد اعطى هذا الواقع الذكور الطابع النفسي القائم على الاستعلاء على الجنس الآخر. ومن الظواهر المعبرة أنه كان معيبا ان تتغزل المرأة بالرجل، فكأن المرأة لا وجود لها إلا من أجل الرجل، وان دورها في الاساس هو انجاب الأولاد وادارة شؤون المنزل، اي ان هناك فرقا بين الحب بمعناه الرفيع وبين الجنس بشكله العادي البسيط، والأنظمة الضاغطة على الانسان كانت تود ان تظل عند حدود الثاني وكان رمزها في الحضارة القديمة «النظام الأبوي». ولا يعني ذلك ان المرأة كانت مفقودة الشخصية، فقد ظل لها، على تبعيتها للرجل، عالم يخصها، لها فيه كلمة مسموعة وارادة مقضية، ولكنه عالم ضيق سيصبح فيما بعد «دار الحريم».

واذا دققنا النظر في هذا المجتمع تبين لنا مدى علاقة الرجل بالمرأة، وهكذا نجد ان العصبية الأبوية القائمة على قرابة الاصلاب قد كيفت هذه العلاقة ووسمتها بميسمها، وآية ذلك بروز القواعد الاجتماعية التي تنظم الصلات بين الذكور والإناث فيما يتصل بمسائل النكاح. ونحن نعلم أن كل مجتمع تضبطه تلك الصلات بما ترسبه في العرف العام من شعائر تختص باختيار الشريك، ذكراً أو انثى، وهو موكول، في العادة الى الذكر دون الانثى.

هذا، على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، ولكن البنى الفوقية

لا تتطابق دائما مع البنى التحتية أو الأساسية، بل يحتمل الأمر بعض الانزلاق الى هذا الجانب أو ذاك تبعا لبعض الظروف الانتقالية الاستثنائية.

ويتفق معظم الباحثين حول تصوير الأوضاع الاجتماعية التي سادت، أيام الأمويين، ومكان الحياة الجنسية منها. وقد تناولت بعض الدراسات الحديثة هذا الموضوع حصرا ومنها دراسة الدكتور صلاح المنجد في كتابة «الحياة الجنسية عند العرب» الذي حاول فيه أن يقدم صورة شاملة لواقع الحجاز في مدنه وباديته، مشيراً الى ان انتقال عاصمة الدولة من شبه الجزيرة العربية الى بلاد الشام حمل شيئاً من الضيق والعنت الى سكان المدينة فانصرفوا الى الفقه فكان منهم فقهاء المدينة السبعة وانصرفوا الى الغناء فظهر فيهم كبار المغنين. وجهتان مختلفتان متباعدتان وجد فيها أهل المدينة خلاصاً من ضيقهم، ولكن الذين مالوا الى اللهو والغناء كانوا أكثر من الذين مالوا الى الفقه والتقى، فانطلق الناس في المدينة - وفي مكة أيضاً - وراء اللذات الجنسية ورافق هذا الانطلاق صراحة في التحدث عنها والتفنن في ذلك.

وقد كان هذا الانطلاق في اللذات ظاهراً في المدينة حتى أن عروة ابن الزبير،وكان قد قضى عمره بها، تحول عنها الى العقيق، فلما سئل قال: «الفاحشة فيها فاشية، والناس قلوبهم لاهية»، وما كان بالمدينة كان بمكة ايضا. وكانت بعض نساء الارستقراطية يتمتعن بحرية عريضة لا تخاف معها الرقابة ولا مقتضيات المجتمع. وهكذا كانت بعض مظاهر التعاظم عند امرأة النسيب في متناول المرأة الحضرية شريطة أن تكون هذه من اسرة شريفة. وانتقلت هذه الحرية أو هذه الرغبة في الحب أو الجنس الى البادية، كما بلغت الصراحة في الأمور الجنسية حداً بالغاً

وقد قالت عائشة بنت طلحة: « اننا نتشهى لهذه الفحول بكل ما حركها وكل ما قدرنا عليه »، وقد وجدت اصداء هذه الرغبات في الشعر.

واذا كانت ابواب الشعر التقليدية الأخرى قد حافظت بمقدار على استمرارية الماضي بما تمليه المرحلة الانتقالية وطبيعة البنية السياسية، فان الغزل كان الأكثر ميلاً الى الانعتاق باستبطانه معاني الرفض لتلك الاستمرارية، وأخذ سمته تساوقا مع الحياة الحضارية النامية. ولا يعني ذلك أن جميع مواطن العربية قد حظيت او احتفت، بقدر متماثل، باستقبال الطارىء والجديد وتلاءمت معه، كما لا يعني ذلك أن الماضي لم يتخلل التعبير الفني المحدث، وكل ما في الأمر هو النسبية في تلمس بواكير مدارس أدبية، باين بعضها سابقه قليلاً، أو كثيرا، في تعبيره عن معنى الحدوث الطارىء أو جدل الصيرورة التي كانت تلف سكان العربية فيتجاوبون معها تلقائياً أو بشيء من الوعي، دون ان تكون لديهم ملكة التقدير لمراميها البعيدة. فما الذي جعل ظاهرة الغزل تتجاوز في التطور ظاهرات المديح والهجاء والفخر والرثاء... الطبيعة الغزل نفسه أم لواقع اجتماعي وسياسي استثنائي أم لتوافر بيئة ملائمة في منطقة بعينها؟ إن الكلية الاجتماعية التي تطبع جميع الظاهرات بطابعها تحملنا على الجمع بين شتى المؤثرات ولو تفاوت دورها في قيام الظاهرة الغزلية الجديدة.

ويدعونا ذلك، اولاً، الى تأمل الظاهرة الغزلية في تلك الفترة من حيث طبيعة الغزل كتعبير فني جمالي عن الجنس، ومن خلال الأسرة الأبوية التي حددت العلاقة بين الرجل والمرأة، وتركت حيزاً لمعاشرة الاماء. كما يدعونا ذلك الى مقابلة المسموح به من خلال ما نظم وقنن، بالمحظور المنهى عنه، وكيف كانت جدلية الاباحة والتحريم تلعب دورها في الحياة الواقعية.

إن الانسان وحده هو الذي اعطى الجنس معنى يربو على مفهوم التناسل الذي يشترك فيه مع جميع الكائنات الحية، الأمر الذي جعله على علاقة تبادلية مع الوسط الاجتماعي والثقافي والتاريخي، وهو نقطة النقاء بين الفردي والاجتماعي بين التاريخي المشترك والترجمة الشخصية أو الذاتية، كما أن الرجل، ازاء المرأة، بما اعطته الحضارة ومؤسساتها، طاقة تحمل المسؤولية ليعترف لها بالرجولة. وهذه الطاقة توجه الى الجنس كما توجه الى جميع الفاعليات البشرية، لأن الأسرة الأبوية قائمة منذ فجر التاريخ، وفيها تتداخل جميع اشكال الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتترك ميسمها الخاص على جميع الأنظمة، منذ العصر القبلي حتى يومنا هذا.

إن المحرم او المحظور - من خلال التجاوز. أو الاباحة - تعبير عن حركتين متناقضتين، فقد يرفض المحظور أو المحرم وقد ينبذ، ولكن الشغف أو الاعجاب به يعيد التجاوز أو المحظور وقد تبدل شكله. إن ديالكتيك الغريزة - المجتمع - اللذة - الواقع - القسر - الحرية، من الأمور التي لا يمكن توقيها كائنا ما كان الاطار الذي تعبر فيه عن نفسها، ولكن ارادة تحرير الرغبة أو اللذة لا تقوم على انكار التعارض هذا وانما تسعى لحله، ولا يقوم ذلك على اضعاف نتائجه والغائها، كما تفعل التربية الأخلاقية الصارمة، وانما يقوم على تضييق الشقة، لأن مثل هذا الديالكتيك وحده هو الذي يتيح تفسير التناقض: الطبيعة - المجتمع كتناقض منتج أصيل. وفي المجتمعات المقيدة بوجهة واحدة المسوقة بانضباط وانتظام، تبقى الرغبة الملجأ الارستقراطي للحقيقة الفردية والقيمة النادرة للرفض والمنازعة مادامت لها القدرة على التعبير. وفي حدود ما يمليه الصمت المنبعث عن الحياء العام أو الضغط الاجتماعي، اوجد الشعراء لغة مشتركة للرجال

والنساء في جميع البلدان.

انه نزاع رئيسي كامن في مجال حرية التعبير، وهو يمثل الرابطة بين الفن والاخلاق، وتختلف معطيات هذه المسألة باختلاف المجتمعات، والحرية المتاحة للكاتب أو الشاعر أو الفنان، في بحثه عن قاعدة في التعبير، منوطة بموقف السلطة الاجتماعية، وبذلك يمكن للشخصية الفنية المبدعة أن تحمل علاقة الوحدة، اي انها تحمل، في حياتها الروحية، التكوين نفسه في حياتها الجنسية فتستقطب بذلك المسائل التي يستقطبها ميلها الجنسي. ولكن، هل حقيقة الكلمة أو الصورة هي حقيقة الفعل؟ وهل معنى ذلك أن قواعد جديدة قد غلبت على قواعد العلاقات التي رسمت حدودها وعززتها الدولة بمؤيداتها؟ ولئن كان ذلك، في حضارات الماضي البعيد، بين ايدي الكهان، قطبا من اقطاب الحياة الروحية وانتقل من ثم الى ايدي الاخلاقيين، وبين هؤلاء انتقل على ايدي الشعراء والفنانين الى عالم النغم والايقاع والصورة، فيكون بذلك قد انتقل من فترة الصمت والاستحياء الى فترة من التعبير أو الجهر أو البوح. وحتى تكون هذه النقلة كاملة فيجب ألا تقتصر على ملامسة الكلمة أو الرنة أو الصورة فحسب وانما يجب أن تلامس الأشياء والعلاقات والقيم مادام تغيير النظرة أو الموقف كلية يحتاج الى مقومات مادية ومعنوية تحتضن نظرة أخلاقية جديدة وسلوكية جديدة وايديولوجية تقوم على علاقات اجتماعية جديدة، أي تقوم على مجتمع تبدلت أسسه موضوعياً.

وينبغي لنا، في مجال بحثنا، ألا نبالغ في الاسترسال في هذا الجانب أو ذاك، فالتطور لا يحدث من العدم، وان تفسير ظاهرة الغزل في هذه المرحلة يجد ما يعين عليه فيما كان عليه في الجاهلية، وان الملامح المتعددة والمتناقضة التي نشهدها في شخص المحبوبة وفي غراميات

الشاعر هي اذن انعكاس لموقف اجتماعي في أوج تطوره. وجل ما الأمر أن الموضوع انتقل مما لا يقال أو يجب ألا يقال الى نطاق التعبير الفني، ولابد أن يرافق ذلك تغيير في النظرة الى المرأة والجنس ومكانها.

إن الغزل، بشكلية، العفيف والصريح - جرياً على تسمية مألوفة - هو، في الجاهلية كما في العصر الذي نحن بصدده، صورة هذا التعارض بين اللذة والمتعة من جهة وبين التقييد الاجتماعي من جهة أخرى، وكلا الاطروحة والطباق يفضيان الى تركيب أو توليف يجد مجاله في الواقع أو التعبير.

ولكن الهام، في حدود هذا البحث، هو ما انتهى اليه الغزل هذا، على الرغم من جنوحه، خلل التعارض هذا، الى هذا الجانب أو ذاك في تناوله الانسان الواقعي لا المجرد، في ولوجه الاعماق التي يرتفع فوقها الضمير أو الوجدان الاجتماعي، من خلال المعاناة الجدلية التي يضطر معها الانسان الى أن ينظر الى ذاته ويتقبلها، في تمام حقيقتها، جسداً وروحاً ممتزجين. ومن خلال هذه المعاناة، تتجاوز بعض النفوس الحساسة المرهفة ما تلبسته الرغبة الجنسية من إطار اجتماعي وموقف طبقي فترفض أن تقيم سعادتها على اذعان المرأة وسلبيتها وهمومها، لهذا تأخذ في اعتبارها ايضا ذات الآخر. وهذا ما جعل الغزل في هذه الفترة، في شكلية الآنفي الذكر واللذين يبدوان ظاهراً متعارضين أو متناقضين، يترنح بين الخطيئة والمتعة أو تحمل الألم واصطناع العفة، في محاولة للوصول الى توازن جديد واخلاق جديدة تنشد من أجل الحياة، أو بالأحرى، من أجل الحب.

وبهذه المثابة، فان فئة او جماعة بعينها، في ظرف معين، يمكنها أن

تحمل شكلاً من العواطف أو المواقف الوجودية التي لا تجد وسيلة للتعبير عنها افضل من غنائية الغزل، حيث تنفسح الحدود ويتسع الاطار. وتحاول هذه الفئة أو الجماعة أن تتلمس في عواطفها هذه، شكلاً من التعبير يمكن أن يتطور وفق قواعده الخاصة شأن كل تقنية. وهكذا تصدر كل مدرسة أدبية - شريطة أن تكون مدرسة حقا وليست زرعـا كيفيـا - عن تمام التطور السابـق للتقنيـة الموجودة والأساليب التي تعتمدها، آخذة في الابتعاد عن الشطآن المألوفة في اسفار جديدة وفتوحات جديدة. وذلك، لأن بعض العواطف والأفكار تشعر بالضيق وعدم التوسعة أو البسطة في ظل الطرائق القديمة فتسعى لأن تشب عن الطوق، وبالتالي، تتحدد أو تتعين العلاقة المتبادلة بين الشكل والمحتوى، بالشكل الجديد المكثف والمرتبط عضوياً بالمنازع الجديدة، والمطور بفعل الضغط الذي تمليه ضرورة داخلية وطلب نفسي مشترك، وهذا الضغط، شأن كل ما تستشعره النفس الانسانية، يحمل جذوراً اجتماعية.

* * *

عندما كانت المفاهيم القبلية تعتبر القرابة الحقيقية جماعية، ليظل الفرد، من خلالها، في قبضة القبيلة، كان ثمة اعتراض على العشق الذي هو «تفريد» للحب، لهذا لم يكن لدى العرب في الجاهلية شعر غزلي مستقل، أو على الأقل لم يحتفظوا به، وكان ما يقوم مقامه، بصورة ناقصة على كل حال، هو النسيب المرتبط بالقصيدة التقليدية، والذي يأتي من اجزائها المتممة بوصفه مطلعا لها. وفي الحقيقة، فان العاشق البدوي يبقى، فيما يتعلق بالعاطفة، قريبا من الواقع اكثر منه بعيداً في تعبيره عن الحب الصرف، لهذا لم تكن العبارات مشحونة بطاقة تعبيرية خاصة، ولم تكن الاستعارات والصور تتجاوز سجلاً محدوداً، ولكنها

تمثل لغة اصطلاحية يحلو للشاعر، على ما فيها من غموض، التكلم بها.

ولكن ما طرأ على الحياة، في الفترة التي نحن بصددها، جعل الصلة بين الشاعر وغرض حبه اكثر بروزاً، فلم تعد المحبوبة مخلوقا خياليا أو اصطلاحياً أو تخيلاً أدبيا الغرض منه ادخال قصيدة ذات اسلوب مغرق في بدويته أو قبليته، وانما هناك تحول في القصيدة واطار المشهد ونفسية الاشخاص والجمهور. ولم يكن ممكنا هذا التحول لدى الشاعر لولا الائتلاف الوثيق بين الشاعر وبيئته ولولا ان بعض حماة الأدب والفن، من الارستقراطية، عقدوا العزم على أن يمثلوا لجمهورهم بصورة أكثر كمالاً، مثله الأعلى.

وهكذا قامت المدرستان الرئيسيتان في الغزل: الحجازية والعذرية، وكلتاهما قامت في الحجاز، الذي اصبح رائد هذا الفن، وهو أمر أثار الكثير من التساؤلات عن أسباب ذلك ودواعيه وكتب حوله الكثير.

ومن المتفق عليه ان ادراك الظاهرة الأدبية في موطن بعينه يستدعي أن نرقب الادباء والشعراء ضمن منظورهم الحقيقي وبالتالي، وضعهم في مكانهم من الجمهور الذي يقاسمهم حياتهم، ذلك ان الآثار الشعرية، ذات الطابع الحجازي، لا يمكن ان تلقى تفسيراً مقبولاً إلا بالالتفات الى هذه الخصوصية التي تمثلت في وجود اسر متنفذة وثرية في مكة يسرت ظهور طبقة من متذوقي الشعر وحماته وكذلك الفن الغنائي. وقد ادى الواقع الممثل في المدينة الى شيء من التماثل في الظاهرة الأدبية والفنية نفسها. وقد كان الخلفاء والأمراء الأمويون يثبتون بالكرم والعطاء وجودهم في الحجاز مما ساعد في قيام طبقة مترفة ذواقة قامت الى جانبها طبقة متخصصة من الفنانين من مغنين وملحنين وعازفين يشعرون بانهم تقليد ويكنون احتراما لفنهم. ومن

المعروف أن الموسيقى كانت دائما الرائدة بالنسبة للشعر، وهي وان لم تكن قديمة فقد نشأت عن تمازج التأثيرات الخارجية التي توافت في الحيرة مع رصيد عربي محلي فيسرت ظهور مدرسة حقيقية.

وبجانب هؤلاء الفنانين كان ثمة جمهور وشعراء من ابنائه، والمترفين منهم بخاصة، وحماة أدب وملهمات للشعراء والفنانين. وقد كان الشعراء ينتمون الى السكان الحضريين، في مكة والطائف والمدينة، والى قبائل تعيش في «تبعية» هذه الحواضر، وقد ظل هذا العالم، فضلاً عن ذلك، على صلة وثيقة مع بلاد الشام والعراق، بحيث اصبح من المستحيل التفكير بوجود اكتفاء ذاتي فكري واجتماعي.

ومن الثابت ارتفاع المستوى الاقتصادي لهذه الحواضر، ومن الثابت ايضا أن خلفاء بني أمية شجعوا موقف الارستقراطيين الحجازيين الذين انتهوا، بعد أن يئسوا من احتلال المراكز التي يطمعون فيها الى استطابة هذه العزلة أو هذا الابعاد والبحث عن تعويض في المناورات المحلية ورخاوة العيش وحياة الملذات. وكانت خشية الملل عند الكثيرين من الحجازيين - وهو ملل الحياة الصحراوية الذي كان الجاهلي يتجاوزه بالغزو والخمرة والميسر والشعر المتفجر - قد قادتهم الى البحث عن متع اكثر نصيبا من الجمالية، فظهر لهم ان الشعر الغزلي، الصالح للغناء ايضا، خير وسيلة لتجاوز هذه السكونية المفروضة والانطلاق من اسارها. وكان هذا العالم يعيش الحياة المدنية الحضرية وامامه الفضاء الصحراوي المناويء للانسان، بحيث أن الصحراء المحيطة تجعل حياة المجتمعات والملذات والترف اكثر حساسية وجاذبية.

وكان على الشعر، في هذا العالم المضطرب، الذي يبحث فيه العقل

والذوق المرهف عن غرض يستمسكان به أن يسلك طريقاً جديدة، وبعبارة أدق، أن يسلك طريقا تتجدد بها الغنائية السلفية.

وفي هـذا الوسط الحضري - البـدوي، بـدأت اشكـال الـتمايز الاجتماعي تأخذ طريقها على مستوى الجمهور والشعراء. فعلى صعيد الحياة الحضرية - البدوية، كان الشاعر - ابن المدينة - وجمهوره يعيشان ويعيان واقعها الاجتماعي الحضاري، دون ان يلغي ذلك، كلية، العمق القبلي. وبالمقابل، كان الشعراء الذين ولدوا وسط القبيلة وجمهورهم يكابدون جاذبية ثلاث حواضر في الحجاز ويقعدهم عنها أو عن حياتها وفرة في الجاه والمال والنفوذ. وكان التمايز ايضا على صعيد الشعراء أنفسهم. بين ارستقراطي النسب صاحب الجاه والمال الوفير، الذي كان الشعر أو الفن وسيلته الى تزجيه الفراغ او تعويضاً عن مجد أو سؤدد حيل دونه، وبين من اتخذه وسيلة للعيش أو للتعبير عن حرمان أو ظمأ لحياة تتجاوز الحياة السابقة التي لم يعد القبلي يستطيع أن يتجاوزها بالتعالي عليها.

وعندما يجد الشعراء الارستقراطيون انفسهم في وضع التبعية المادية نتيجة اغداق الدولة عليهم، والعجز السياسي ازاء الطبقات الحاكمة التي تقوم بينها وبينهم اواصر القرابة أو المعرفة أو المكانة المقاربة، فان اسلوب حياتهم يمضي الى تقليد اسلوب حياتها، لهذا، فهم لا ينازعون في طبيعة النظام بقدر ما ينازعون في أن يكونوا جزءاً منه، أي يمكن لهؤلاء الشعراء أن يوفقوا بين نمط حياتهم وبين تطلعهم، أي يمكن للأنا لديهم أن تبرز كظاهرة فردية مستقلة.

وأمام هؤلاء الشعراء ترتسم صورتان لجمهورهم: صورة الطبقة الارستقراطية التي ينتمون اليها وصورة اقرانهم من ابنائها الذين اتتهم

السلطة أو اتتهم النعمة وبسطة العيش. وكلتا الصورتين ترد الى عالم متميز، متحضر مرفه، اصبح لديه فراغ أو ندحة من وقت يمكن أن يصرف في الاهتمامات الثقافية والفنية والعاطفية بعد ان اغناهم ما بين ايديهم عن الجهد في كسب اسباب المعيشة.

وقد قيض لهؤلاء الشعراء، نتيجة لواقعهم المتميز هذا وخلافا لما كان عليه اقرانهم من الشعراء الذين كانوا يتكسبون بشعرهم،أن ينأوا بشعرهم عن سوق العرض والطلب، اكتفاء بطلب اجتماعي مجاني تلقائي، الأمر الذي يسر لهم امكان المضي مع مواهبهم وابتكاراتهم، دونما حاجة لارضاء ذوق «المستهلكين الأدبيين» الذين يستطيعون الانفاق والتوسعة على الادباء والشعراء. وكان هؤلاء الشعراء، بما يستشعرونه في عزلتهم من ضعف الانتماء الى الدولة والقيم التي ترعاها أو تفرضها، يتجاوزون، بمقدار، ما تمليه مؤسسة الاسرة الابوية من قواعد سلوكية وانضباطية، وما تمليه الاعراف من التعالي على بعض فئات المجتمع. ويمكننا القول ان هذا الموقف يطل على فكرة «الفن للفن» بمعنى أن يكون الشاعر سيد اداته وصنيعه، وذلكم موقف ايجابي من الحياة في تلك البيئة والظروف التي تكتنفها.

وتبعا لذلك، كان مثل هؤلاء الشعراء اقل انصياعا وخضوعا لرواسم التقليد التي سرت بها أجيال عالم البداوة، لاحساسهم بتأثيرات أخرى، واستطاعوا، بذلك أن يؤكدوا صبواتهم في اشعارهم، بتعبيرهم الكامل عن الأنا، في حين كان سائر شعراء الغزل - بمن فيهم من انتمى الى المدرسة العذرية - لا يزالون يعانون استمرارية الحياة البدوية، الأمر الذي جعلهم يرجعون في نسيبهم، بصورة متواترة، الى حالات النفس أو عواطف غير مصطنعة، ولكنها مشوبة في تعبيرها

بالاصطلاحات الشعرية وضغط الحياة القبلية. لذلك لم تخدم مواهبهم سوى جزء من «الأنا» وظلت هذه المواهب مستعملة أيضاً، بشكل مواز، في التغني بالانفعالات الذاتية والغراميات أو حادث غرامي كان الشاعر بطله أو أراد أن يكونه.

ولئن كان الفريقان يترجمان عن العواطف والحب، فقد كان لهما موقف سلبي من السلطة، فلدى الفريق الأول غضب ضمني عليها أو عدم اكتراث بها، بينما يصدر الفريق الثاني عن هجاء للسلطة أو شعور بالعجز دونها، الفريق الأول كان يحاول التشبيب بنسائها، كنيل رمزي منها، والفريق الثاني، أو بعضه، كان يمثل دور الشعراء الغزليين المداحين، دون أن يخسروا، بالمقابل، مفهوم مصالحهم. ويقال إن الأميرات الأمويات كن يستدعين، منتهزات فرصة الحج الى مكة، شاعراً مثل كثير لتمجيد جمالهن، وكان في المغامرة مخاطرة، ولكن الفوائد، في حال نجاحها، تساوي المجازفة.

كان الشاعر، من الفريق الأول يتوجه الى جمهور من المولعين بالموسيقا والفن والى النسوة اللواتي احتللن مكانا مرموقا في مكة والمدينة. وهاتيك النساء كن متحضرات مبالغات في تحضرهن، وقد اصبن ضرباً من الحرية بتأثير الحياة الاجتماعية وواقع البعد عن مواطن السلطة، فأخذن يقبلن على الرجال بأكثر مما كانت تقبل عليه المرأة في الجاهلية. ولم تكن المرأة المكية أو المدينية وليدة الحضارة أو الوسط الحضاري فحسب، وانما كانت في بعض نوازعها تقليداً أو رد فعل لصورة امرأة أخرى - هي المرأة الجارية أو الأمة - التي وفدت باعداد كبيرة وبما تحمله من شكل «متحرر» للمرأة، فنازعتها مكانتها في قلوب الرجال، فكان من شأن ذلك أن تندفع المرأة المكية أو المدينية لاستعادة مواقع راحت تفقدها وبالتالي اندفعت نحو الرجل،

ولا سيما وان كثيرا من الشبان خرجوا من وطنهم للغزو والجهاد ولم يعودوا، فكان هذا عاملاً إضافياً في اقبال المرأة المكية، او المدينية على الشباب، في هذا العصر، وهو ما تحدثه الحروب عادة من هزات أو تبدلات نفسية.

ويظل مطلوبا أن نضع حداً أو أن نلتمس فرقا بين أن يكون المجتمع حراً وبين أن يكون ماجنا، فالذي لاريب فيه هو أن المرأة المكية، بوجه خاص، نالت حرية واسعة في هذا العصر لم تكن أمها أوجدتها قد نالتها، وأن طبيعة الحياة نفسها، وما كان فيها من مزاحمة الجواري الأجنبيات، جعلها تخرج من حجابها القديم وتطلب الرجل وتغازله. ولكن الرواة وسعوا الصورة وكادوا يجعلونها عبثا خالصا، وثمة فرق بين الحرية والعبث، ويكفي أن نعلم ان بعض النساء اللاتي تغزل بهن عمر بن ابي ربيعة، مثل الثريا، كن على جانب من الثقافة، يتذوقن الشعر والفن ولهن اهتمام بها. ولعل في موقف مثل هاته النسوة من الشعراء ثأراً للخيال من الواقع، فقد كن ذوات ذهن حالم تواقات الى أن يجدن في اشعار الشعراء انعكاسا لوجودهن وتمجيداً لجمالهن أو عزاء لخيباتهن، ويظل الحلم أو الخيال حق الانسان في أن يتصور وجوداً افضل. ونخلص من ذلك الى أن الكثير من المغامرات مع السيدات الشريفات هي واقعية تارة وخيالية تارة اخرى.

ولعل أكثر من باحث وقف إزاء ما يسمى «الصالونات الأدبية»، فهل وجد حقاً مثل هذه المنتديات؟ لعلها وجدت فعلاً على شكل خفيت عنا حقيقته، فإذا كانت الفرضية جديرة بأن نحتفظ بها في تقدير النتائج الأدبية عن وجود تلك المنتديات. ففي مثل هذه المنتديات لم تعد المرأة مجرد كائن مشتهى، يفتن جماله بقدر ما يخيب الآمال، ويمجد بصيغ ورواسم مكرورة فحسب، بل أصبح غرضاً لتملق

تفرضه طبائع المرأة وروحها وثقافتها. وهكذا خرج الشاعر الحجازي من بدويته ليفضي الى مفهوم مخالف لدوره، فالمعارك والكابوس القبلي ابتعدت لتحل محلها عواطف ومصالح أخرى، دون أن يتنازل هذا الشاعر عن «الأنا» وعن فخره الذاتي، وبذلك استحال التشبيب شعراً ضاحكاً وانعكاساً لمجتمع لم يبق لديه ما يخشاه ولم يسلط على رأسه وعيد الهجاء أو الغزو. وكذلك قاد الشاعر وقوعه في حبائل الجنس الآخر الى تكلف الرقة والتأنق والحساسية والجميل الرخص في شعره، ودفعت به صلاته بعالم الغناء والمغنيات والموسيقيين، والفكر أحياناً، الى التوغل في تلك الطريق.

وبجانب امرأة المنتديات هذه، التي يفترض وجودها بدليل ما حفظ عنها من أخبار وما جرى على السنة الشعراء من اشارات الى شكل من العلاقات والصداقات، كانت هناك نساء الطبقة الارستقراطية في حواضر الدولة العربية، وبخاصة في دمشق عاصمة الخلافة. والأخبار المتواترة عنهن تشير الى انهن لم يكن على هذا القدر من الحرية والانطلاق والتحرر الاجتماعي المنفتح، على الرغم من توافر اسباب الثراء والرفاه والحضارة، اذ حيثما تقوم الدولة وسلطاتها ورجالها لا بد للأسرة الأبوية - الحلقة الوسيطة - من أن تتوافق مع ما تستدعيه هذه السلطة. ولكنهن كن يجدن ندحه في مواسم الحج يتعرض لهن فيها الشعراء أو يتعرضن لهم، فيمدحون جمالهن أو يتغزلون بهن، وان يكن بعضهن يتظاهرن بتحامي مثل هؤلاء الشعراء، فكأنهن كن يستشعرن حسداً حملنه لما يشاهدن ما هن عليه قريباتهن واخواتهن في حواضر الحجاز، ولعلهن كن يتمنين مثل تلك الحياة. ولاريب في أن ازواجهن كن قيد دافعين: دافع زجر وتأديب لمثل هؤلاء الشعراء إذا تمادوا، ودافع اغضاء وتسامح لعلمهم أن في ذلك ترضية لزوجاتهم اللائي كن

يشاهدن قصور ازواجهن تعج بالجواري والاماء، ولعلهم كانوا ايضا يستشعرون شيئاً من الغبطة ان تكون لهم، بجانب السلطة، مثل هاته الزوجات اللائي اصبحن ملهمات الشعراء من خلال مناسبة عابرة.

* * *

صورتان تعلقان العين في هذين العالمين المتمايزين المتكاملين، عالم الرجل وعالم المرأة، صورة الاسرة الأبوية في اضعف حلقاتها وصورة رقعة من الدولة توافرت لها مناعم الحضارة وامكان الأقبال عليها، وتحولت ريح السلطة المفقودة في نفوس ابنائها من الارتكاس الى التعويض، الى الاستمتاع بالحياة. ونشأ عن ذلك أن تحددت، بين رجال الارستقراطية ونسائها، علاقات ذات صفة خاصة في بيئة تسودها اسر متقاربة في مكانتها، متحررة نسبيا من كابوس التسلط، بشقيه، ويتماثل افرادها في الشعور بالرفعة والشرف. وكان من شأن تلك الحرية النسبية التي نعمت أو حظيت بها المرأة أن قام مقابلها، لدى الرجل، شعور متزايد بنفسه، كفرد في مجتمع اكثر مما هو فرد في قبيلة، يوم كان يذوب فيها ولا يحس بتمام وجوده إلا من خلالها. ولربما شعر هؤلاء الشبان الأرستقراطيون وكأن الدنيا تدين لهم كما تدين لأقرانهم وأقاربهم القابضين على السلطة، فتولد لديهم شعور عميق بانفسهم. إن عشق العاشق، في جزئه الأدنى، عشق لذاته ومزاياه الشخصية وفضائله الخلقية التي تستثير بدورها القيم العربية كافة، وتلك ايضا زودت هذا المجتمع الحجازي - الأموي باسلوب جديد. وهذا ما كان يدعو لأن يتحول الشعر الى الحديث عن النفس لا عن القبيلة ولا عن الدولة، أي أن ينظم في موضوع يمكن أن يعبر عن شعور الفرد في بيئة جديدة متحضرة، بيئة تريد أن تستقل بنفسها وكأنها نقيض السلطة أو منافسها.

ولعل الحادث بين خالد المخزومي كان ينطق باسم هؤلاء الشعراء واقرانهم من غير الشعراء عندما قال موجها كلامه الى الخليفة:

صحبتك اذ عيني عليها غشاوة فلما انجلت قطعت نفسي الومها
وما بي ان اقصيتني من ضراعة ولاافتقرت نفسي الى من يضيمها

وفي تجاوز موقف التبعية هذه كان موقف الذات من الآخر، يتم على صعيد التقابل النفسي كحاجة انسانية، وهذا ما عبر عنه عمر بن ابي ربيعة:

فما جئتنا إلا على وفق موعد على ملأ منا خرجنا له معا
رأين خلاء من عيون ومجلسا رميث الربا سهل المحلة ممرعا
وقلن كريم نال وصل كرائم فحق له في اليوم أن يتمتعا

ولكن الرجل في نشدانه التفوق الاجتماعي، الذي حيل دونه، التمس له تعويضا في مجال آخر، في حظوته لدى المرأة. ولكنه لم يمارس هذه الحظوة جاهاً أو مكانة أو وضعا اقتصادياً متميزا أو نفوذا وانما مارسها من خلال الحرية بأن ترك للطرف الآخر أن يختار من هو أهل لهذا الاختيار. وهكذا جعل الشاعر لحبه ثمنا باهظاً وهو فخور بالنجاح الذي يلقاه، أو الذي ينتظره.

لقد اجتمع هؤلاء الشعراء على صعد اجتماعية معينة وعلى موقف رافض للسلطة وان لم يفصحوا عنه جهاراً، الأمر الذي جعلهم اقرب الى المدن أو الجزر المنعزلة التي توصف في « الطوباويات »منهم الى جزء من الدولة أو الرعية، فتكون لديهم شكل من الشعور بالذات مبالغ فيه، لا يجد أمامه سوى النصف الآخر. ولكن هذا الحب الذي يستغرق الذات وينسيها ما سواها لم يكن ميسورا دون عقبات، عقبات التقليد،

عقبات المفاهيم الاخلاقية أو التزمت الأخلاقي، في وسط يعرف كل واحد اقرانه، عقبات التحاسد والدسائس المغلقة، مما يجعلنا نعتقد أن الشخصيات الاصطلاحية، كالرقيب والكاشح والعاذل، الواردة في معطيات التراجم، لم تكن دائما شخصيات خيالية.

ولكن العقبات والعوارض تأتي ايضا من العاشقين نفسيهما، فهما مصدران ذاتيان للأحزان وسوء التفاهم، وهو واقع حقيقي يستعير صيغا مكرورة ليمثل هذه الذوات المتقلبة التي تحيا بلهينة العيش وهي مدركة - او متحسسة - انها بسطة أو رخصة وفرتها ظروف استثنائية، سرعان ما تزول، وهو ما الح اليه الشعراء في صور حياتية شتى، يقول العرجي:

تعدين ذنبا انت مثلي جنيته ... علي ولا احصي ذنوبكم عدا
افي غيبتي عنكم ليالي مرضتها ... تريدنني ليلى على مرصي جهدا
غدا يكثر الباكون منا ومنكم ... وتزداد داري عن دياركم بعدا

وقد جعل ابن عتيق شعاره: «الحياة قصيرة فسارع الى اغتنام اليوم الذي انت فيه» وهو القائل:

فاطرب زمان اللهو من زمن الصبا ... وانزع اذا قالوا ابى لك منزع
فليأتين عليك يوما مرة ... يبكي عليك مقنعا لا تسمع

ويجاريه في ذلك الحارث بن خالد في عائشة بنت طلحة وقد وعدته بزيارة، بعد الاحرام، فلما احلت أدلجت ولم يعلم فكتب إليها:

ما ضركم لو قلتم سددا ... إن المنية عاجل غدها
ولها علينا نعمة سلفت ... لسنا على الأيام نجحدها
لو تممت اسباب نعمتها ... تمت بذلك عندنا يدها
إني وإياها كمفتتن ... بالنار تحرقه ويعبدها

وتأخذ هذه الحوائل اشكالاً أخرى، تذكرنا بقصة النابغة والمتجردة، ولكنه شعر لا يتحول فيه الرواسم دون استحضار واقع جديد، ولعل اكثرها تعبيراً الأبيات المنسوبة الى عبيدالله بن قيس الرقيات:

بشّر الظبي والغراب بسعدى ... مرحبا بالذي يقول الغراب
قال لي: إن خير سعدى قريب، ... قد أنى أن يكون منها اقتراب
قلت: انى يكون ذاك قريبا ... وعليه الحصون والأبواب
حبذا الريم والوشاحان والقصـ ... ـر الذي لا تناله الاسباب
إن في القصر لو دخلنا غزالاً ... موصداً مصفقا عليه الحجاب
اقسموا إن لقوك لا تطعم المـا ... ء وهم حين يقدرون ذئاب
قلت: قد يغفل الرقيب وتغضي ... شرطة أو يحين منه انقلاب
وعسى الله أن يؤتّي امرأ ... ليس فيه على المحب ارتقاب

ولمثل هذا الشعر الذي يقوله ابن قيس الرقيات اهمية خاصة، لأن مثل هذه القصائد الغزلية تحدو، بالمقابل، انفصاماً،فالشاعر في وسط مدني قريب من اناس يسكنون القصور، ولديهم الشرطة والحاشية، لهذا جاء شعره تمثيلاً اصيلاً للاتجاهات المدنية في اطارها العام، وليس في اطار مدينة أو منطقة بعينها.

وثمة ظاهرة تواجه كل باحث وهي اللقاء في مواسم الحج، فالاحتفال بشعائر الحج والأدب الغزير الذي أثاره، ضمن لبعض الموضوعات الشعرية حيوية مفرطة لم تكن لتفاجئنا بعد أن وقفنا على العديد من اسبابها ودواعيها. وكانت العودة السنوية للجماهير التي تجذبها الأمكنة المقدسة تنتظر بفارغ الصبر، في ذلك الوسط المليء بالعاطلين والسئمين، وأكثر من ذلك باللائذين بهذه البقعة، وقد فرض

عليهم ما يشبه الاقامة الاجبارية، وقد اقصوا عن مراكز المسؤولية والحكم. ولم تخترع الحكايات المحلية كل شيء فقد كان، بالنسبة لغزلي الحجاز، الظهور العابر للسيدات اللواتي تقاطرن، تحت حراسة شديدة، من الشام والعراق، سبب مغامرات عشقية أو حب دون أمل أو محاولة للتشفي الضمني من رجال السلطة ازواجهن أو اخوتهن.

إن الحب من أول نظرة، وجمال السيدة أو اسمها الذائع الصيت، لم يكونا سوى مناسبة، وعندما يتجه كل من العاشق والسيدة نحو الآخر، في منى أو في الطواف، فإنما يبحثان، بكل تأكيد، عن مغامرة كما يسمح بها العصر، وتعظمها الأبيات التي استخرجها المغنون من النسيب. ولم يكن يقودهما البحث عن حب صاف ولا عن حب افلاطوني، بل عن دور يشبع عاطفتيهما أو كبرياءيهما: ولئن كنا احطنا بشيء من دوافع الرجل فإن هذه الدوافع تجدها مقابلاً لدى المرأة أو السيدة التي ترى، هي الأخرى، وقد استشعرت مكانة زوجها ونفوذه، أن تمارس على المحب أو تمثل دور الحب شيئاً من النفوذ، بإشعارها له بما لها من سلطة على القلوب وما لاسمها وجمالها من سيرورة على الألسنة.

اننا نرى جيداً في هذا التشبيب الارستقراطي كم هو ضئيل دور العاطفة، إن السيدة كالشاعر لا تفكر إلا في الأبيات التي تختتم المشهد وتحيي ذكراه، وهي مستعدة، وصولاً الى هذه النتيجة التي تشبع كبرياءها لاتخاذ خطوات تمهيدية لا تكلف هواها شيئا، على اعتبار ان الهوى غير موجود، وليس من حاجة قط للشاعر العاشق الذي يخدم السيدة بنبوغه الشعري أن يكون جميل الصورة.

ومن مأثور هذا الشعر ما ينسب للعرجي، وقد بدأ حياته فارساً

وشارك في غزوة الروم بقيادة مسلمة بن عبد الملك، وكان له فيها بلاء حسن، ولا ندري السبب الذي حمله على الزهد بمهنة الجندية والعكوف، كغيره من شبان الطبقة الارستقراطية الحجازية، على حياة الترف، معينا بذلك شهواته العنيفة وحبه للنساء والصيد. والظاهر أن العرجي المرتبط، بحكم وضعه وذوقه، بشعراء ارستقراطيين آخرين، قد أجبر، بعد أن أقصته الحكومة، على استمداد الجزء الأوفى من شعره من المغامرات الغرامية التي ترك فيها مزقا من قلبه، وقد سجن العرجي ومات في سجنه، ومن شعره:

عوجي علينا وسلمي جبر — فيم الصدود وانتم سفر
فكفى به هجراً لنا ولكم — انى، وذلك فاعلمي الهجر
لا نلتقي إلا ثلاث منى — حتى يشتت بيننا النفر
بالشهر بعد الحول نتبعه — ما الدهر إلا الحول والشهر
لو كنت ماكثة عذرتكم — لبعادنا ولكان لي صبر
عن حبكم ونذرت صرمكم — حينا وهل لمتيم نذر

وله ايضا في جيداء إحدى نساء الحارث بن كعب:

عوجي علينا ربة الهودج — انك إن لم تفعلي تحرجي
اني تراءت لي يمانية — أخت بني الحارث من مذحج
نلبث حولاً كاملاً كله — لا نلتقي إلا على منهج
في الحج إن حجت وماذا منى — وأهله إن هي لم تحجج
ايسر ما نال محب لدى — بين حبيب قوله: عرجي
نقضي اليكم حاجة أو نقل — هل لي مما بي من مخرج

ويجاريه في موقفه عمر بن ابي ربيعة وهو من مخزوم، فعاش بفضل

منزلة أبيه في أحضان الثروة والرخاء، اراحته الحياة من هم الكدح في سبيل العيش وفاته الوصول الى السلطة، فانصرف الى تتبع الجمال، ليعيش هانئا في اكنافه أو ليعوض به عما فاته، وادرك في الشعر ما اراد وما كانت تطلبه الشعراء فاخطأته. قال لسليمان بن عبد الملك، قبل ولايته، وقد سأله أن يمدحه: «أنا لا أمدح إلا النساء.»

وكانت مواسم الحج في نظر عمر مهرجانا للجمال ومعرضا للحسان، يترصده وقد حصر همه في الطبقة الراقية من النساء فلا يريد طرائده إلا من المترفات المتحضرات الأنيقات صاحبات الحسب والنسب... غير متحوب عن تشهيرهن وذكر اسمائهن، زوجات أو بنات خلفاء مسودين، يقول:

ثم انصرفت وكان آخر قولها   ان سوف يجمعنا اليك الموسم

ويقول في «أم محمد» بنت مروان بن الحكم:

ايها الراكب المجد ابتكارا   قد قضى من تهامة الأوطارا
إن يكن قلبه سليما صحيحا   ففؤادي في الخيف اضحى معارا
ليت ذا الحج كان حقا علينا   كل شهرين حجة واعتمارا

وله في فاطمة بنت عبد الملك بن مروان ويسميها سلمى وام البنين:

علق القلب من قريش ثقالاً   ذات دل نقية الأثواب
ربة للنساء في بيت ملك   جدها أصل ذروة الاحساب

وهذا وضاح اليمن، الجميل الشكل والصورة، يشبب بابنة عبد العزيز بن مروان زوجة الوليد بن عبد الملك، لما حجت، هي وجواريها، وظل يشبب بها حتى قتله الوليد، يقول:

أصحوت عن أم البنين   وذكرها وعنائها
وهجرتها هجر امريء   لم يقلُ صفو صفائها

قرشيـــــة كـــــالشمس أشرق   نورهـــــا ببهـــــائهـــــا

ومن الراجح أن نساء هذه الارستقراطية، أو بعضهن، كن يتمنين أن يتغزل بهن الشعراء، وبخاصة البارزين منهم، من ذوي الاحساب، وأن يذكروا محاسنهن ومفاتنهن وهذا اللقاء بين الرجل والمرأة، بين ذاتين لا ذات وموضوع، يبدو جديداً؛ بل سابقا زمانه، ولعل زيد بن الطثرية احسن تصوير ذلك في البيتين التاليين:

بنفسي من لو مرّ برد بنـــانـــه   على كبدي كانت شفاء أنامله
ومن هابني في كل شيء وهبته   فلا هو يعطيني ولا أنا سائله

وهذه الذاتية، من كلا الجانبين، أو ما يسميها بعض الباحثين في شقها الانثوي «الحجازية» النسائية، لا تظهر في النصوص ضمن أخبار تضاهي في دقتها الأخبار المتعلقة بالعاشق، ومرد ذلك أن محبوبة الشاعر لم تتغن في شعر لها بمغامراتها. ولكن الشاعر، في تأكيده ذاتيته، أي «الحجازية» الذكورية، كان مضطراً إلى الاعتراف بذاتية الطرف الآخر، وبالتالي أن يعبر عما كان يجب أن يقوله، وبذلك يحلو للشاعر، في مقاطع عديدة، الثناء على لطافة الحب المتبادل، يقول عمر بن أبي ربيعة:

بنفسي من شفني حبـــــــه   ومن حبـــه بـــاطن ظـــاهر
ومن لست اصـــــبر عن ذكره   ولا هو عن ذكرنـــــا صـــابر
ومن اعرف الود في وجهـــــه   ويعرف ودي لـــــه النـــــاظر

اما قصيدته «ليت هندا....» فهي ذات، قيمة فنية وتعبيرية فريدة تصور لقاء الذاتين، وقد تجاوزتا المحظور والممنوع، فكأنها، وقد استشعرنا متعة هذا اللقاء، راحت كل منها تؤكد الأخرى في مناجزة تعترف للذة بأن تكون وليدة الحرية، انها الرغبة الظامئة المرتوية، ومن هذه القصيدة:

ليت هندا انجزتنا ما تعد وشفت انفسنا مما تجد
واستبدت مرة واحدة انما العاجز من لم يستبد
زعموها سألت جاراتها اذ تعرت ذات يوم تبترد
اكما ينعتنني تبصرنني عمركن الله - أو لا يقتصد
فتهافتن وقد قلن لها: حسن في كل عين من تود
حسد حملنه من أجلها وقديما كان في الناس الحسد
غادة يفترعن أشنبها حين تجلوه أقاح وبرد
ولها عينان في طرفيهما حور منها وفي الجيد غيد
طفلة باردة القيظ اذا معمعان الصيف امسى يتقد
سخنة المشتى لحاف للفتى تحت ليل حين يغشاه الصرد
قلت من انتِ؟ فقالت أنا من شفه الوجد وابلاه الكمد
نحن اهل الخيف من أهل منى ما لقتلانا من القوم قود
حدثوني انها لي نفثت عقداً يا حبذا تلك العقد
كلما قلت: متى ميعادنا ضحكت هند وقالت: بعد غد

واذا كانت المحبوبة سببا في حدوث قطيعة... بادرت هي نفسها الى المصالحة متجاوزة الضغوط الاجتماعية وضاربة موعداً أو مجلسا يتمناه العاشق بحرارة. ولعل ذلك يرضي شيئاً من نزوع العاشق الشاعر الى الانتصار، وهو انتصار قبله وساعد فيه الطرف الآخر، فالكبرياء المتعالية - المتطامنة تشبه نشوة الخمرة، يقول عمر بن ابي ربيعة:

لعمري لقد نلت الذي كنت ارتجي واصبحت لا اخشى الذي كنت احذر
فليس كمثلي اليوم كسرى وهرمز ولا الملك النعمان مثلي وقيصر

أو لا يذكرنا هذان البيتان ببيتي الأخطل اللذين اشار فيهما الى زجاجاته التي تجعل منه أميرا على أمير المؤمنين. ويتأكد هذا الشعور في تعبير عمر بن ابي ربيعة المباشر:

فـــإني من قوم كريم نجـــارهم　　لاقـدامهم صيغت رؤوس المنـابر

واكثر من باحث يخالف الصورة المروية عن عمر بن ابي ربيعة من أنه كان «زير نساء» فليست الأسماء الواردة في شعره شخصيات واقعية تماماً، فهو يصرح ويكني ويرمز، وتظل رواية عمر الغرامية من اكثر الروايات نصيبا من الحجازية والحضارية على اعتبار أنها مجردة من عنصر البدوية.

لم يكن عمر يكرر ما تتحدث به النساء عنه وعن امثاله وانما كان يتحدث عن نفسه بلسانهن، وهذا ما جعل حوار النفس بأخذ شكل حوار مع الأخريات، مع أنه مستمد من هذه المخيلة الخصبة التي كانت تنعقد فيها سحب الأحاديث بين النساء ثم تتقاطر حباتها في هذه الاسلاك من الشعر، في ضرب من تبادل الأدوار لا تعرف معه ما اذا كانت المشاعر التي يبثها هي مشاعره أم مشاعر الفتيات والنساء في عصره، وهو لا يعبر، في غزله، عن نفسه إلا بمقدار ما يعبر عن المرأة التي عاصرته بحيث اصبح ديوانه صوت نفسه وصوت المرأة التي كانت تعاصره. لهذا كان طبيعيا ألا تتردد المحبوبة في اعلان «هزيمتها» أمام «المنتصر» مشفوعة بالشعور اللذيذ الذي يخالجها في الاستسلام اليه دون تمرد أو طلب غوث وان تلاحقه الحسناوات ويحاولن استمالته، فيقول:

فصدت وقالت: ماتزال متيما　　نراك، وان كنت الصحيح، قتيلا
صـدود شموس ثم لانـت فقربت　　الي وقـالـت لي: سألـت قليـلا
اميراً على ما شئت مني تسلطا　　فسل، فلـك الرحمن تمنـح سولا

ويقول ايضا:

يـــا من لقلـــب متـــيم كلـــف　　يهـــذي بخود مريضـــة النظر
قـالـت لـترب لهـا تحدثهـا　　لنفسدن الطواف في عمر

قومي تصـــدي لـــه ليبصرنـــا ثم اغمزيـــه يـــا اخـــت في خفر
قـالـت لهـا: قـد غمزتـه فـأبى ثم اسبطرت تسعـى عـلى أثري

وله، في هذا المنحى، أيضا:

وناهدة الثديين قلت لها: اتكي على الرمل من جبانة لم توسد
فقالت: على اسم الله امرك طاعة وان كنت قد كلفت مالم اعود
فمازلـت في ليـل طويـل ملـثما لـذيـذ رضـاب المسك كـالمتشهـد
فلما دنا الاصباح قالت: فضحتني فقم غير مطرود وان شئت فازدد
فما ازددت منها غير مص لثاتها وتقبيـل فيهـا والحـديـث المردد

وليس الشاعر بمن يستميل بدافع الحب أو الاعجاب، وانما يملك منطقا وله حجة، في قوله:

قـالـت لقـد اعييتنـا حجـة فـأتِ اذا مـا هجـع الساهر
فـاسقـط علينـا كسقوط النـدى ليلـــة لا نـــاه ولا زاجر

ولا ريب في أن تصوير الشاعر نفسه في موقف المهيمن، بعد اعتبار الطرف الآخر ذاتا ليكون الانتصار اظهر وابين، ظاهرة لها اسبابها التي المعنا اليها. وكانت مواسم الحج التي يتمناها « كل شهرين » سبيل لمزيد من هذه الانتصارات. ولكنه، في الوقت نفسه، كان يصور ايضا تعرض النسوة له ليشبب بهن فيشتهر جمالهن، ويصورهن كمن يحتلن للوصول اليه متحديات التهديد تارة وعزة المقام حيناً آخر، فيقول:

أومـــت بعينيهـــا من الهودج لولاك في ذا العـــام لم احجـــج
انـــت الى مكـــة أخرجتني ولو تركـــت الحـــج لم أخرج

كل ذلك في ترفع ودون اكراه:

سلام عليها مـا احبـت سلامنـا فإن كرهته فالسلام على أخرى

وهذه «الانتصارات» انتصارات حضارية على نساء حضاريات، فلعمر ولع خاص بالجمال الحضاري، فهو الذي يغويه اكثر من سواه، وله في وصفه:

وأعجبها من بيتها ظل غرفة   وريان ملتف الحدائق اخضر
ووال كفاها كل شيء يهمها   فليست لشيء آخر الليل تسهر

ويقول ايضا:

يرفلن في مطرفات السوس آونة   وفي العتيق من الديباج والقصب
ترى عليهن حلي الدر متسقا   مع الزبرجد والياقوت كالشهب

وفي مواقف المرأة جميعا نجد من جانبها نكران الذات، وهو تكملة للمواقف المختلفة التي فرضتها العاشقة أو المعشوقة على نفسها، أو لعل منشأه فخر الذكورة الذي يشيد، عن هذا الطريق، بانتصاراته الاغوائية، أو لعله متحدر من ذلك الماضي القريب الذي كان فيه القدر يحكم مصائر الناس، أو من الاستسلام للأمر الواقع فيقول:

ذا حبيب لم يعرج دوننا   ساقه الحين الينا والقدر

ولكن هذه الفردية التي تبدو لنا متعالية فخورة بذكورتها لا تلبث أن ترد الى دنيا الواقع، فليس لها ما تؤكد به جدارتها، في عزلتها، سوى هذه المرأة التي تسجل عليها الانتصارات، برضاها، فهي غرض الانتصارات وداعيتها، فالعاشق وحيد في عالم لا يجلب له السلام النفسي سوى وجود حبيبته. يقول العرجي:

وماذا كثرة الجيران مغن   اذا ما بان من تهوى فسارا

ونجد هذا الاحساس بالمودة والرقة وشيئا من خفض الجناب لدى عمر في قوله:

وهي مكنونة تحير منها   في أديم الخدين ماء الشباب

دمية عند راهب ذي اختهاد صوروها في جانب المحراب
ثم قالوا: تحبها؟ قلت بهرا عدد الرمل والحصى والتراب

وهي نفسها التي يصف ليلة وصال معها بقوله:

فاذاقتني لذيذا خلته راحا ختيما
شابه شهد وثلج نفعا قلبا كليما
ثم ابدت اذ سلبت المر ط مبيضا هضيما
فلهونا الليل حتى هجم الصبح هجوما
ولقد قضّيت حاجاتي ولاقيت النعيما

إن العفوية والكياسة مع النساء والتلطف اليهن وشعر المناسبات والاستناد الى عادات عربية عدلها المجتمع الأموي، الانتقالي والطالب للذات، والى سماع منفرد للموسيقى والى المحادثة ونوعا من اللامبالاة بالخلفية النفسية للأشياء، كل هذا يشكل في نظر دارسي الأدب العربي، التشبيب لهذا المتأنق، وبذلك يكون عمر بن ابي ربيعة ممثلاً لمجتمع، هو المجتمع الحجاري - الأموي وليس محباً بسيطاً للجمال.

* * *

لم يكن شعور العجز في نطاق هذه العزلة، عند هؤلاء الحجازيين، موضوعا يسيراً، وانما كان يتجاوب وعاطفة مكابدة، مطلقا مجموعة من المواقف المتناقضة بقدر ما هي معيشة. وهذا الشعور كان له وقع في كل مكان، وان يكن أثره أو التعبير عنه يأخذ وجهات أخرى، كما أن امتلاك السلطة أو عدمها ليس قاطعا في الخلاص من وطأة هذا الشعور إلا على قدر ما يكون الذاتي والعام على شيء من الاتساق والتناغم. ومن خلال هذا المنظور، يمكننا أن نضع قبالة هؤلاء الشعراء شاعراً لم يكن حجازيا ولم يكن محروما من السلطة، وانما كان في ذروتها، ولكن

شيئاً من العزلة، الواقعية والنفسية، فرض عليه أن يعيش مأساة وجودية لا نعلم إلا القليل عن دوافعها واسبابها، وهذا الشاعر هو الوليد بن يزيد الخليفة المقتول. ولهذا الخليفة الشاعر مقطوعات جديرة بأن يعنى بها التاريخ الأدبي، وهي تكشف عن فنان متحرر من الزخارف التقليدية وقادر على ابراز «الأنا» في اشكال متجددة. اننا نشعر بكل ما جلبه هذا الأمير - الشاعر من أشياء «غير مصنوعة» في التيار الذي اندمج فيه.

ويظل الوليد، من نواح عديدة، ضمن تقاليد الصحراء كما عدلها الحجازيون، بيد أنه، في مستوى آخر، ينفخ في هذا الشعر روحا مجهولة، تلك الروح التي فرضت نفسها في العراق، فيما بعد. لقد رسمت، بفضل الوليد، خطوطاً غنائية جديدة، أكثر ذاتية واكثر عفوية في تعبيرها واكثر صدقا على الأرجح. إن شعر الوليد شهادة على زمنه، ولكنها شهادة تكتسب في نظرنا أهمية تفوق أهمية شخص كان له دور كبير بوصفه حاميا للأدب والفن، نظراً لما كان تحت تصرفه من وسائل وامكانات. إن مثول الوليد في هذه «اللحظة» من الشعر العربي يعني منعطفا في الأفكار ونهاية «للثورة» الحجازية الأدبية وتأكيداً لما سيتميز به الشعراء العراقيون في فترة لاحقة. ومن غزل الوليد:

شاع شعري في سليمى واشتهر ورواه الناس بدو وحضر
لو رأينا لسليمى أثراً لسجدنا الف الف للأثر
واتخذناها اماما مرتضى ولكانت حجنا والمعتمر

والوليد هنا ليس محتاجاً لانتظار موسم الحج، فنجيته حجه ومعتمره.

وأخيراً، ما هو المدى الذي بلغته المدرسة الحجازية؟ يسترعي انتباه

الباحثين أمران يبدوان لهم غريبين في حياة عمر بن أبي ربيعة: الأول ارتداده عن عالم النساء الذي الفه والثاني عزوفه عن دنيا الشعر التي عمرها خياله، وهو في سن تعتبر سن النضج الفكري عند الانسان. ويرجع بعضهم ذلك الى «التوبة»، وكأن هؤلاء الرواة يريدون للشاعر المبدع أن يجمع، ولو متأخراً، رضى حماة الأخلاق والتقليد، ويؤيدون تقديرهم هذا بقصص وشواهد مختلفة، الوضع في بعضها بيّن واضح. وبوسعنا اليوم أن نتصور سببا اعمق، اذ لا يمكن للجنس أو التعبير الفني والجمالي عنه - وهو في حال عمر وامثاله هروب من مواجهة اشكالية الواقع والتاريخ - أن يستوعب الحياة كلها. ولئن كان على علاقة تبادلية مع ظاهرات المجتمع والحياة، فهو لا يعدو كونه جزءاً أو حيزاً منها، قد يستغرقها أو يستفرغها، في فورة أو سورة من سورات الشباب أو العمر، ولكن له حداً لا بد أن يلتزمه في النهاية، لأن الحياة الاجتماعية والحضارية ليست اعادة انتاج الانسان وانما هي اعادة انتاج الخيرات والارزاق واعادة صياغة الفكر وكلها أمور كانت تنطوي، في واقع هؤلاء الحجازيين، على مفارقات اجتماعية واقتصادية وثقافية. إن ما يسمى حرية جنسية أو الحرية في الحب، لم تكن اباحتها دائماً لصالح الحرية بوجه عام، فقد تكون العظمة التي تلقى للفرد لكي ينسى أدوات القسر والتضييق التي يعانيها أو التي تراد له، لأن شرط الحرية في الحب هو أن تتوافق هذه الحرية مع «الحرية السياسية» وكذلك «الحرية العقلية»، وعندئذ يصح ما قاله دينيس دي روجمون: «إن ما يصلح للحرية في الحب يصلح للحرية بمفهومها الشامل».

لهذا لم يكن مقدراً للمدرسة الغزلية الحجازية أن تستمر بقدراتها الذاتية وانما كان حدها أن تتواصل مع بقية المدارس الأدبية فتتداخل

فيها وتحبوها نقطة انطلاق متقدمه، فالبيئة الحجازية التي كانت تجنح بقوة الى الحياة الحضرية المدنية بدأت تتجمد لمحدودية امكاناتها، لأن مدنا أخرى توافرت لها امكانات الحضارة كاملة بدأت تأخذ دورها. ولم يكن لمدن الحجاز إلا وفرة آنية في المال ليس له غد، كما ان العديد من ابنائها لم يعد لهم خيار إلا الخروج من الجزيرة العربية أو القناعة بما قسم لهم في هذا المحيط الضيق المحدودة. ومن شأن ذلك أن يجعل هذه الفردية تدور حول نفسها في وسط بدأ يتجمد يتخثر، وبالتالي أن يجعل هذه المدرسة الأدبية التي اطلعتها تشعر بالاختناق. وبما أن انتقال المدارس الأدبية ايسر من تبديل الواقع وانتقال الناس، فقد شدت هذه المدرسة رحالها الى مواطن ستجد فيها مستقبلاً استمراراً لها وتطويراً في مواطن تحمل، بظروفها الموضوعية، امكانات تفتح زهرات جديدة. يقول سارتر:

«انني أرى أن الشعر لن يكون، في حد ذاته، «تطهيراً» ولكنه كشاف للانسان عن ذاته من خلال المعنى، انه لحظة الرغبة أو لحظة التأمل في الرغبة والانكفاء عليها وهي اللحظة التي قد يتوصل الشعر الى السيطرة عليها بوسائله الخاصة، دون أن يتجاوزها، ولكنه، فقط،، بالشهادة عليها».

* * *

كانت المدرسة الحجازية واسطة العقد بين المدارس الغزلية الأخرى، ولا يعني ذلك أن هناك تخوما وشطآنا بين مدرسة وأخرى، فالتداخل موجود حتى في شعر الشاعر الواحد، وكل تصنيف انما يستهدف التغليب لا التفريد والاستقلال، وفضلاً عن ذلك، فإن تداخل الحياة الحضرية البدوية أو القبلية، لم يكن يترك ندحة لأحد لكي

تصفو سماؤه على وجه لا يخالطه الوجه الآخر. واذا كنا سنمضي في الحديث عن المدرسة الثانية، وهي المدرسة العذرية، فليست سبيلنا أن نعطي هذه اللفظة اكثر من دلالتها الاصطلاحية كتعبير عن علاقة تبادلية بين الجنس والمجتمع والبيئة، من خلال أوضاع وظروف تحمل عليها أو تدفع اليها.

لقد كانت العذرية تحمل تطلع جماعة كبيرة من الشعراء، كظاهرة اجتماعية، ولكن الفوارق التي كانت بينهم كانت تمثل نصيبهم من هذه العذرية، فثمة اغراء مارسته هذه العذرية على كثير من العقول. ويرى ج. باري في الحب العذري: «الوجدان المشبوب والصوفي تقريبا والذي مازال، مع ذلك، شهوانيا»، أي أنه، في آن واحد، اشتياق الحب ورفضه، فما هو الهدف ومن أجل اية غاية بدت العذرية عونا على تكديس المتناقضات؟ ويرى ج. ك. فاديه أن العشق حظر على القبيلة، ذلك أن العشق هو اسباغ الحلة الفردية على الحب وهو ما اعترضت عليه المفاهيم القبلية، فلا ينبغي للمرأة أن تنفك عن قومها، وبالتالي يجب عليها أن تحرص على عرضها أو مهرها. ويمكننا القول بأن العذرية، في المجتمع العربي في ذلك الحين، تمثل، فيما تمثله، هذا الترجح بين القبلية والفردية، في وقت فقدت فيه القبيلة الكثير من مقومات انسانيتها، وبالتالي اضطرت الى التخلي عن رعاية ابنائها دون أن يكون هؤلاء الأبناء قد وجدوا بديلا موضوعياً يأنسون اليه ويلوذون به، كما انها تعبر، من جهة أخرى، عن وجه من أوجه التعارض بين التطلبات الاخلاقية الجديدة وديمومة اطر الحياة السابقة.

وفي ضوء ذلك، يمكننا القول بأن ما جاء به الشعراء العذريون من أوصاف للجمال ومن تعبير عن الانفعالات النفسية هو الغزل الحجازي، بحد ذاته، ولكن في لباس آخر ووضع آخر. ويجب ألا نبالغ في التمييز

بين النزعتين أو المدرستين، اذ ثمة وجود للعذرية في حاله كمون في الحجازية، وكل شيء يحملنا على الاعتقاد بأن هذه الحركة الشعرية، القريبة في بعض مظاهرها من «البدوية»، وجدت عزلاء أمام هجمة حياة المجتمعات المكية والمدينية، وبخلاف الحجازيين فالنجديون ظلوا فقراء قابعين في صحرائهم محتفظين، أو مضطرين للاحتفاظ، ببعض العادات الجاهلية. وبسبب التنافس الناشب بينهم وبين القحطانيين وعدم احتكاكهم بالتحضر المنتشر حولهم واتخاذهم مادة لتغذية الجيوش العربية، وبسبب نفورهم من الولاة والسعاة وعزوفهم عن الحاكمين، فقد كان نصيبهم من الأدب أو الشعر، بوجه عام، ضئيلاً ولم يكن شعرهم سوى صدى آلامهم وحرمانهم.

ولئن كان الشاعر الحجازي، بما يحمله من شعور بالأنا، قد تجاوز في شعره المواقف المتوسلة المستعطفة فاستمد من احساسه بالبدوية والحضرية ما اطلق تبجحه وفخره وشهوانيته وما يصور به نفسه، وكأنه «زير نساء» يتلذذ بانتصاراته... فقد كان من طبيعة المدرسة الحجازية الأدبية أن تنفي من الأساس مفهوم العفة، سواء عند العاشق أو المعشوقة، وبالتالي فقد حرص هذا، على البقاء ضمن الاطار المتحرر، دون محاولة الخديعة أو المراوغة، وذلك أن حسها الشهواني جزء من حبها، سواء بسواء، في حين أن العواطف التي أثارتها المرأة عند الشاعر العذري تعود الى حساسية متباكية جداً وشهوانية لا تجرؤ على الاعتراف بوجودها، وتمثل المحبوبة أحيانا كثيرة كإنسان قاس لا يبالي بعهوده المقطوعة نحو معجب يطأطيء رأسه راضيا أمامها دون تذمر من مصيره المحزن.

ولئن كان الشاعر الحجازي، وهو على نقيض كلي أو جزئي مع الروح «العذرية» قد رفع، باستسلامه لانفعالاته، الأنا فوق مستوى

«أنا» محبوبته، فهو لم يجعل من واجب التواضع نحو المحبوبة وصية أولية، بل خضع لاثارة عاطفية تحرره، اذا صح القول، من عوائق الحب، في حين كان الشاعر العذري يعاني العوائق الاجتماعية فيرمز اليها بالرقيب والعذول، صورتي المانع من تحقيق الحب بمعناه الكامل. انها موانع حقيقية يتجاوزها الشاعر أو يتظاهر بتجاوزها في تلذذه بشكلة الصدود والوفاء المؤيس، فكأن للمرأة سلطانا على الرجل تمارسه، وكأن الرجال يشكون، من جملة ما يلقونه، هذا العنت. ولكن الشكوى من المرأة هي صدى اليأس من الشكوى الحقيقية. ويبدو لنا ذلك وكأن الرحل يهب ذاته كامله لأية فترة من فترات العمر بينما توزع المرأة هذه الذات على العمر كله. ثمة انكسار في القلب وخيبة وعجز عن السيطرة على المحبوب، ومن هذا العجز، المعروفة اسبابه ودواعيه، تكون استطابة الصبر والشقاء والهجران والتحلي بالقناعة والرضى، وهما عدة الشاعر في وجوده وأساه ونحوله، وحيث يسود الحزن والتفجع ومثول الذكريات والخضوع للقدر.

ولكن ثمة تلاقيا أو تداخلاً بين المدرستين لسناه في الدوافع، في صورة الجنس، تتجاوز المدرسة الحجازية الواقع من خلال التعبير عنه في حين تتطامن المدرسة العذرية له. وكلتا الظاهرتين، وان اختلفتا في تجسدهما وتجليهما، تخضع لمؤثر متشابه، فضلاً عن أن المدرستين تمتحان من لفاظية وتعابير مشتركة، أي من غنائية ذات طابع أكثر قدما تطور لدى الحجازية اكثر مما تطور لدى العذرية. وهذه الظاهرة الأدبية المهمة في تاريخ الشعر العربي، تبين قليلاً عند جميع الشعراء بمن فيهم شعراء المدرسة الحجازية، وخصوصا عند العرجي عندما يقول:

مازلت من روعة البيت الذي ذكروا اذري الدموع ومني يحفز النفس

كـأنني صـارم بـالبتـل مرتهن	ساهي الفؤاد عليه الأمر ملتبس
أوشارب مدمن طاب الشراب له	في المدمنين فمنه العقل مختلس
أرعى النجوم وطول الليل معتكر	حتى بدا الليل جلبابا له الغلس

وقد تند بوادر خجله لحساسية اكثر رقة كما لدى عمر بن ابي ربيعة وعبيد الله المخزومي والحارث بن خالد المخزومي، يقول عبيد الله المخزومي:

تغلغـل حـب عتمـة في فؤادي	فبـاديـه مـع الخـافي يسير
تغلغـل حيـث لم يبلـغ شراب	ولا حزن ولم يبلـغ سرور
غني النفس أن ازداد حبـا	ولكنني الى صلـة فقـير
وانقـذ جـارحـاك سواد قلـبي	فـانت علي ما عشنا أمير

أو قول الحارث بن خالد المخزومي:

لو بـدلـت اعـلى منـازلهـا	سفـلاً واصبـح سفلهـا يعلو
لعرفت مغناها بما احتملت	مني الضلوع لأهلهـا قبـل

اننا هنا في اطار الكياسة، ولا يمكننا أن نرفض صدق الشعور بها، ويظهر أن الواقع المعيش أوحى أحيانا بقبول العفة، وقد عبر الحارث ابن خالد المخزومي عن حزنه يوم زواج عائشة بنت طلحة ورحيلها الى العراق، عندما قال:

ظعن الأمـير بـأحسن الخلـق	وغـدا بلبـك مطلـع الشرق
فظللـت كـالمقهور مهجتـه	هـذا الجنون وليس بـالعشق

ويصور ذلك ابو قطيفة القرشي، بعد طلاق زوجته، وقد تزوجها رجل من العراق وسار بها اليه:

فيـا اسفـا لفرقـة ام عمرو	ورحلـة اهلهـا نحو العراق
فليس الى زيـارتهـا سبيـل	ولا حـتى القيـامـة من تـلاقي

وها نحن أولاء على مقربة مما يميز جيداً المثل الاعلى العذري، فقد استطاع هذا المثل، في ظروف مجهولة، أن يوحي لدى المدرسة الحجازية بوثبات من طبيعة واحدة. وتظل هذه الحلقة الوسيطة معبرة، حيث الملامسة العذرية مدركة حسياً، قريبة من الواقع بما فيها من عنصر اتصالي وازلي.

اذن، بين النزعة العذرية والروح الحجازية في الغزل قرابة وتباين. ولقد حاول أكثر من باحث أن يميز الروح الحجازية من الروح العذرية واكتشاف هذه «العدوى» العذرية للمدرسة الحجازية وما كان عليه المثل العاطفي الأعلى للشعراء العشاق في المدينة ومكة، في شكله الأصلي. وقد قدرنا أن تكون الدوافع متشابهة، الا اننا، في المدن الحجازية، ازاء ظاهرة يكون الشعر فيها، من خلال هذا العالم العابث، دفقاً عاطفياً لا يبالي بدوامه ونتاجا مرتبطا بالظروف ويزول بزوالها. اما معظم شعر المدرسة العذرية فموسوم بالطابع البدوي، وان هالة العذرية التي كانت سبب مجد الكثيرين من اقطاب هذه المدرسة الشعرية يجب أن يبحث عن جذورها في قصص حياتهم وفي أوساطهم البدوية الآخذة بالقيم الجديدة، في اطار لا يسمح للفردية إلا أن ترتد على نفسها تعففا وسوداوية أو جنونا.

ويعتبر جميل بن معمر زعيم الشعراء العذريين لما اتصف به شعره من حب عفيف ومودة صادقة وقناعة ووفاء، وهو رائد الشعر البدوي في نهضته الاسلامية، وهو، في كل ذلك، وريث البداوة بجلالها وسذاجتها. ومن أهم مظاهر هذا التطور أن الشاعر لا يقتصر كالجاهليين، على التشبيب بمحاسن المرأة بل يعنى بنفسه عنايته بمحبوبته، فهو لا يكاد يذكر تلك المحبوبة حتى ينتقل الى وصف وجده وبث هواه. لقد خلق، بواسطة لعبة معقدة قوامها اطراف متباينة، تيارا

جعل من جميل أحد الأبطال العذريين في الحب، حيث صهرت فيه عناصر افلاطونية وشهوانية مكبوتة. ومن قصائده العذرية أو ذات الصفة العذرية القصيدة التي منها:

والله ما للقلب من علم بها — إلا الظنون وغير قول المخبر

ونجد في قصيدة أخرى لمعة افلاطونية:

تعلق روحي روحها قبل خلقنا — وما بعد ما كنا نطاقا وفي المهد
ولكنه باق على كل حادث — وزائرنا في ظلمة القبر واللحد

ومن ذلك قوله:

فما لك لما خبر الناس أنني — اسأت بظهر الغيب لم تسليني
فابلي عذراً أو أجيء بشاهد — من الناس عدل: انهم ظلموني

وله:

أجدي لا ألقى بثينة مرة — من الدهر إلا خائفاً وعلى رحل
اذا ما تراجعنا الذي كان بيننا — جرى الدمع من عيني بثينة بالكحل
خليلي فيما عشتما هل رأيتما — قتيلاً بكى من حب قاتله قبلي

وله:

يقولون جاهد يا جميل بغزوة — وأي جهاد غيرهن أريد
لكل حديث عندهن بشاشة — وكل قتيل بينهن شهيد

وله:

ويكون يوم لا أرى لك مرسلاً — أن نلتقي فيه علي كأشهر
لا تحسبي اني هجرتك طائعا — حدث لعمرك رائع أن تهجري
ما أنت والوعد الذي ستعدينني — إلا كبرق سحابة لم تمطر

وله ايضا:

وانت كلؤلؤة المرزبان — بماء شبابك لم تعصري
قريبان مربعنا واحد — فكيف كبرت ولم تكبري

وقصته مع أهل حبيبته وتهددهم له معروفة وتملأ الاشارة إليها الكثير من قصائده. إن هذا الشعر العاري هو شعر النفس المتجردة من كل نقاب، وهذا الحب المغسول هو حب العاشق الذي يرى الموت في سبيل المحبوب احدى هباته:

يهواك ما عشت الفؤاد فإن امت   يتبع صداي صداك بين الأقبر

ولئن كان الغزل الحضري لا يعرف الحرمان فلم يكن بالتالي رجعا للواعج حادة ولا صدى لألم ملحاح، لهذا انصرف، في الغالب عن امرأة واحدة، ولكنه حفل بألوان الحضارة فرقت أذواق شعرائه وانفسح لتصوير العواطف والميول والانفعالات النفسية المختلفة، وكان الأمر يختلف بالنسبة للغزل العذري الذي اقتصر شاعره على امرأة واحدة، ولكن كلتا المدرستين جعلت من الغزل فنا مستقلاً لا مطالع قصائد.

وتغلب على أخبار قيس بن الملوح «المجنون» الحساسية العذرية، فكأنها أعدت، على الأرجح، لجمهور نسائي، أو على كل حال، لطبقة قريبة من طبقة العامة. والصفة الغالبة في هذه الآثار الشعرية هي صفة العذرية الساذجة تارة والمستحضرة لآلام الفراق وتصرم الأيام السعيدة تارة أخرى، أو المطبوعة بصورة اكثر تقليدية باستحضار الحبيب المثالي حينا، يقول المجنون:

انا المؤمن المشغوف والله ناصري   ومنتقمي ممن يجور ويظلم
أنا القائم المهموم والقائم الذي   اراعي الثريا والخليون نوم
لعمري ما لاقى جميل بن معمر   كوجدي بليلى لا ولم يلق مسلم
ولم يلق قابوس وقيس وعروة   ولم يلقه قبلي فصيح واعجم

وله ايضا:

وداع دعا اذ نحن بالخيف من منى   فهيج احزان الفؤاد وما يدري

دعا باسم ليلى غيرها فكأنما اطار بليلى طائراً كان في صدري

ويقول:

واني لاهواها وسيئاً ومحسناً وأقضي على نفسي لها بالذي تقضي

أما قيس بن ذريح فقد أحب لبنى وتزوجها ولكنه لم يرزق منها فأرغمها أهلها على طلاقها، وثمة روايتان: أحدهما تقول انهما توفيا بعد هذا الفراق والأخرى تقول أنهما عادا وتزوجا. ولعل ذلك أدخل في القصص المكملة لهذا الشعر، ومن شعره قوله:

احبك أصنافاً من الحب لم أجد لها مثلاً في سائر الناس يوصف

فمنهن حب للحبيب ورحمة بمعرفتي منه بما يتكلف

ومنهن ألا يعرض الدهر ذكرها على القلب إلا كادت النفس تتلف

وحب بدا بالجسم واللون ظاهر وحب لدى نفسي من الروح الطف

إن الظاهرة العذرية وليدة واقع ومؤثرات ايديولوجية، وقد كانت قبيلة عذرة اليمنية معروفة بذلك قبل الاسلام، ويرجح أن يكون لبعض العوامل الدينية اثرها في هذا الشأن، واستمرت هذه العوامل بمجيء الاسلام ايضا، ولكن هذا المؤثر الايديولوجي لا بد وان يقترن بواقع مظاهر له حتى تكون له قاعدة موضوعية. وقد اشرنا الى شيء من هذه القاعدة الموضوعية، ويمكن أن نضيف اليها عاملاً يراه بعض الباحثين جديراً بالاعتبار وهو عامل الهجرة خارج الجزيرة العربية، التي تمت باعداد كبيرة نتيجة تحركات الجيوش والفتوحات وكثرة من قتل أو استوطن خارج الجزيرة، مما ترك شكلا من شعر الحنين يرافقه هذا الشكل من الغزل، أو شكل مقارب له، ليس فيه غلوه وانما له رقته وبعده عن المظاهر الشهوانية.

ويمكننا أن نرصد هذا الأتجاه في شكل من الغزل يتخلل المدرستين

الحجازية والعذرية أو يصلها ببعضها، وهذا الشعر تسري فيه روح خاصة تمكن تسميتها، لعدم توافر الأفضل، روحا «شبه عذرية» وتبدو مرتبطة تقليديا بالطريقة البدوية. إن قانون جمال المرأة الجسدي، مثلاً، وهو ما نجده في شعر البادية، وقد خفت فيه المشاهد الشهوانية، وقد نلحظ، على العكس، هنا وهناك، اقترابا من أدب الكياسة، فكأنه، اذ يمثل المدرسة الحجازية، يمثل ايضا اتجاها نحو تطور يوعد «بالمدرسة العراقية».

ومن القصائد المشهورة في هذا الباب قصيدة ابن الدمنية التميمي التي يحن فيها الى نجد، ويقول فيها:

ألا يا صبا نجد متى هجت من نجد	لقد زادني مسراك وجداً على وجد
أئن هتفت ورقاء في رونق الضحى	على فنن غض النبات من الرند
بكيت كما يبكي الوليد ولم تكن	جزوعا وابديت الذي لم تكن تبدي
وقد زعموا أن المحب اذا دنا	يمل وأن النأي يشفي من الوجد
بكل تداوينا فلم يشف ما بنا	على أن قرب الدار خير من البعد
على أن قرب الدار ليس بنافع	اذا كان من تهواه ليس بذي ود

وللصمة بن عبد القشيري، وهو شاعر غزل عفيف نشأ في البادية هذه الأبيات التي يعبر فيها عن حزن واسى يتمثلان في حيلولة الظروف دون التقاء نفسين أو محبين:

حننت الى ريا ونفسك باعدت	مزارك من ريا وشعباكما معا
فما حسن أن تأتي الأمر طائعا	وتجزع ان داعي الصبابة اسمعا
قفا ودعا نجدا ومن حل بالحمى	وقولا لنجد عندنا أن يودعا
بنفسي تلك الأرض ما أطيب الربا	وما أحسن المصطاف والمتربعا
ولبست عشيات الحمى برواجع	عليك ولكن خل عينيك تدمعا

ولما رأيت البشر اعرض دوننا وحالت بنات الشوق يحنن نزعا
بكت عيني اليسرى فلما زجرتها على الجهل بعد الحلم اسبلتا معا
تلفت نحو الحي حتى وجدتني رجعت من الاصغاء ليتا وأخدعا
واذكر أيـام الحمـى ثم انثني على كبدي من خشية أن تصدعا

وهذه القصيدة تصور الحنين الى الألف وحيرة نفوس المحبين وتعبر عن شعور المرء بالكرامة وتمثل العادات العربية في الصحراء كما تظهر فيها وحدة الغرض والموضوع.

وشيوع المدارس الأدبية في الغزل، من حجازية وعذرية وشبه عذرية، لا يعني أن الغزل التقليدي لم يتأثر بدوره بالطاريء الجديد، وقلما وجد شاعر لم يطرق هذا الباب من الشعر لأن فن الغزل لصيق بكل نفس، تستجيب له على قدر الموهبة والمعاناة والبيئة والظروف، وتظل عبارة جرير في التعليق على شعر عمر بن ابي ربيعة بالغة الدلالة عندما قال: «هذا والله الذي أرادته الشعراء فأخطأته وتعللت بوصف الديار». فإذا كان الأخطل يترسم خطى شعراء الصحراء عندما يقول:

لاسماء محتـل بنـاظرة البشر قديم ولما يعفه سالف الدهر
يكاد من العرفان يضحك رسمه وكم من ليال للديار ومن شهر

فنجد من المطالع الجديدة اللطيفة ما قاله عبيد الله بن قيس الرقيات وهو يمدح عبد العزيز بن مروان:

لم يصح هذا الفؤاد من طربه وميلـه في الهوى وفي لعبـه

كما أن بعض شعر جرير يترجح بين هذه المدارس والنزعات عندما قال:

إن العيون التي في طرفها حور قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

أو قوله:

لو تعلمين الذي نلقى أويت لنا أو تسمعين الى ذي العرش شكوانا
كصاحب الموج اذ مالت سفينته يدعو الى الله اسرارا واعلانا

وقد تستبطن بعض المعاني الجديدة من خلال مفهوم ازلية الحياة والموت، مثل قول وضاح اليمن:

مـــالـــك وضـــاح دائم الغزل الست تخشى تقـــارب الأجـــل

أو من خلال خضوع لنداء الموهبة والاعتراف بشيء من الابيقورية: كما في قول عبيد الله بن مخزوم:

اعـــاذل عـــاجـــل مـــا اشتهي احـــب من الآجـــل الرائـــث
سانفـــق مـــالي عـــلى لـــذتي واؤثر نفسي عـــــلى الوارث
ابـــادر اهـــلاك مستهلـــك لمـــا لي أو عبـــث العـــابـــث

ولا ريب في أننا نعثر في نصوص الخوارج على مقاطع عديدة ذات استبطان داخلي مجرد من أية صبغة بدوية، فضلاً عن تأثرها بالايديولوجية الدينية، مثل قول الطرماح:

قـــل في شط نهروان اعـــتماضي ودعـــاني هوى العيون المراض
فتطربـــــــت للهوى ثم اقصر ت رضى بالتقى وذو البر راض
واراني المليك رشدي وقـد كنـ ـت أخـا عنجهيـة واعـتراض

لقد كان الشعر الغزلي، في تلك الفترة العاصفة، صحو فكر الانسان العربي وعاطفته، لحظة توقف في التيار المتدفق، لحظة رضى عن الذات لدى بعضهم ولحظة اشفاق عليها لدى بعضهم الآخر، وقد حمل اشكالية الفرد أمام اشكالية الحياة والتاريخ.

الفصل العشرون

جدلية الشكل أو الاسلوب

كان لا بد للجديد، أو التحول الكبير الذي طرأ على الحياة الاجتماعية بعامة والحياة الثقافية منها بخاصة، أن يترك آثاره على الانتاج الأدبي، في شعره ونثره، هذا الانتاج الذي اسهمت فيه جملة من العوامل والمؤثرات والمتناقضات، فعايش عملية التجاوز والتخطي، من خلال قدر من الاستمرارية، في مضمونه وشكله، بحيث كانت العلاقة العضوية بين المضمون والشكل أو الاسلوب يتفاوت حظها من النجاح، في خضم من التجارب والمعاناة والمحاولات.

ومن المعروف أن القوى الاجتماعية التي تحكم وضعاً اجتماعيا - انسانيا، تملي عليه نماذجها الفكرية وتصوراتها الأدبية والفنية أو الجمالية، وهو ما يحدث في كل مجتمع شمولي ذي نزعة عالمية، وبالتالي، فإن ما يدعم وينعش حضارة أو فنا وما يزود ممثليها بالشجاعة والقوة والاعتقاد الراسخ ،وكل الأشياء التي بدونها لا يكون ارقى الآثار الفنية سوى عمل خارق للعادة إنما هي نظرة عالمية شاملة جديدة تكون بمثابة روحه الحية. وقد توافرت مثل هذه النظرة، ولكن استبطان ما تمليه وتمثله والتعبير عنه، فنيا، بمضمون يكون كفاءه، وشكل أو اسلوب

يساوقه، عملية طويلة متدرجة، وليس الأمر كذلك، في الغالب، عندما يتعلق الأمر بشئون الفكر. فكان لا بد من تحرك ذي شقين: شكل أو اسلوب ومضمون أو محتوى، يتقاربان ليلتئما في وحدة عضوية أو ليأتلفا في علاقة تبادلية، وبالتالي يمكن للمرء أن يكتشف في الشعر - والنثر ايضا - الى أية درجة بلغ تأثير الوقائع والعوامل الاجتماعية، التي خلفت الوانا من الأحاسيس والأفكار والقيم، استدعت بدورها ضروبا بعينها من التعبير.

ولئن غلبت على معاني الشعر الدقة والعمق والصقل وترتيب الأفكار وكثرت الحكم والامثال والتمثلات الروحية والفكرية، وتنوعت التشبيهات وبدت صبغة الجدة واضحة جلية في العديد من المناحي والاغراض فقد واكبها الشكل وقد لازمته هزة الجديد، فشرع، بدوره، يأخذ طريقه الى التطور والتجديد، وان يكن ببطء وجهد، مهيئا الحلة القشيبة للقوام الجديد، ليتمكن من استيعاب ثمرات العقول وخفقات القلوب. وحيثما كانت الذات في مواجهة الحضارة، أي في محاولة تخطي المأثور والمألوف، كان اللحاء يمد الاغصان بما يصون النسغ ويمد له في النماء.

ومن الملاحظ، بعامة، أن الشكل أو الاسلوب أو الهياكل الأدبية، كانت تستمد اصولها من عالم الديمومة الصحراوية، الذي ولد الشعراء فيه، ومن الجمال التصوري للحضارة البدوية أو العمران البدوي. ولكن تلك النكهة البدوية لم تكن خالصة في بواعثها، بل كان فيها شيء مصطنع أو مفتعل أو مموه، وهو لا يعدو أن يكون، في نهاية الأمر، مجرد انعكاس لحب استطلاع مدني. ويمتد هذا التصنع، في اللغة والاسلوب، الى ما وراء العهد، الذي نحن بصدده، ولكنه بدأ، في هذا

العهد يمتزج بالسعي للانفصال عن لغة الصحراء في مظاهرها البدوية الانموذجية.

وحيثما كانت الاشعار وليدة الأحداث الطارئة أو المواقف المشاقة، فقد غلبت عليها المقطوعات وقلت المطولات، ونشأ عن ذلك أن اهدرت اكثر التقاليد الفنية المرعية، كالمقدمة ووصف الناقة والصحراء وتصوير مناظر الصيد، سوى قصائد احتفظوا فيها بالمقدمة الغزلية والمقدمة الطللية، ولكنهم تحولوا بالمقدمة الأولى الى ما يشبه مقدمة الفروسية البطولية، وبالمقدمة الثانية الى ما نشبه مقدمة الحنين.

وتشير دلائل عديدة على أن الشاعر بدأ يشعر بحرية أوسع، وعلى كل حال، يظل شاعر هذا العهد، كما كان في الماضي، فنانا مشغولاً، قبل كل شيء، بفنه. ويجدر بنا ألا نطيل التفكير بعمل واع يسيطر فيه، لدى الشاعر، البحث عن التأثير على الجمهور، والمعبر عنه أحيانا في استئناف صيغ مكرورة، اذ استطاعت الموهبة الفنية أحيانا تجاوز ذاتها بدافع من قوى اكثر غموضا، ووقف شبه الشعور أحيانا موقفا مناقضا لمصلحة الفنان في حمله على تجاوز الرواسم الشائكة أو الصيغ التي تلقاها بحكم التكوين الشفوي. لقد كان تجديد الرصيد المشترك واغناؤه أمنية، دون ريب، عزيزة عليه، شأنه في ذكل شأن كل صانع كلام، بيد أن هذا الاهتمام لا يشكل ابداً امراً الزاميا بالنسبة اليه. ولكن الشاعر، وان لم يكن يعي تماماً الطلب الاجتماعي لجمهوره، لتباين هذا الجمهور، فمرد ذلك الى هذه الثنائية أو الازدواجية في النظر الى الحياة والمجتمع، فالإحساس بالحياة الجديدة يملي صيغا وطرائق جديدة، ولكن استمرارية بعض جوانب الحياة القديمة وشكلاً من الدولة كانا يجعلان الأرستقراطية التي تتطلب الفن وتجزي عليه اكثر تلهفا الى

التأثيرات الفورية منها الى الابداعات الأصيلة. وهذا الواقع يفسر، الى حد كبير، بقاء الكثير من الأشكال القديمة، وهي تجاذب المحاولات الجديدة، لأن المتطلبات الحضارية كانت تصطدم بشكل من التعبير عنها، هو وليد الصورة الانعكاسية التي كانت ارستقراطية الدولة ترومها عن نفسها، وهي صورة كانت وسطا بين الحياة القبلية والحياة الحضارية، لهذا كان الالتئام مع الحضارة، في التعبير، ينجح ويخفق.

لقد بدأت أبواب الشعر تمايز وتستقل، فقد بدأت قصائد الغزل والخمرة تخرج من اطرها، في معظم الحالات، وتدخل مباشرة في الموضوع ذي الطابع الغنائي والذاتي. ولم تعد مصائر هؤلاء المولعين بالموسيقى وهؤلاء الفنانين والشعراء المجددين مغشاة باحترام القواعد الجاهلية السائدة عند شعراء الصحراء، وانما اصبحت رهن التوافق بين الشعر والغناء والموسيقى، وقد نشأت عن ذلك كتلة من المقطوعات المجهولة المنشأ التي اخذت طريقها الى كل مكان.

إن استعمال اوزان عروضية اكثر مرونة وتنوعا واستعمال مفردات بسيطة ومباشرة، كل هذا يتيح التعبير عن احساس يتوخى أن يكون حراً. ولا نكران أن شيئا من الرتابة ظل مسيطراً، وما ذاك إلا لأن عالم هؤلاء المجددين ظل، في بعض المواطن منطويا على نفسه، لأن هؤلاء الشعراء كانوا من الحرص الشديد فيما بينهم والانهماك جدا بذواتهم أن صاروا عاجزين عن التجديد. ولكن المدارس الأدبية التي حظيت بقسط من التجديد شقت الطريق لآخرين يمكن أن تنفسح لهم بحكم بيئتهم المنفتحة آفاق غير محدودة، عبر لغة تلتمس البساطة المجردة من كل تكلف لفاظي مسبغين على العبارة واقعية بعيدة من الغلو والتشدق. وهكذا فإن أخذ الشاعر بالتقليد احيانا لا يعدو كونه تلبيسا أو ضريبة مدفوعة للتقاليد، لأن الاتجاه العام كان يحمل الشاعر

نحو شاطيء آخر، فالشاعر، بعد أن اطبق عليه محيطه، راح يوسع ما يميز المدرسة التي يمثلها. إن طرح الموضوعات المتتابع، حتى في القصائد ذات الانطلاق التقليدي يعطي انطباعاً عن زهد «بالبدوية» التي لم تعد تستفرغ كل الطاقة الشعرية لدى هؤلاء الشعراء، وكان الشاعر يحاول التوفيق بين السلفية ومحاولة التجديد فيجنح الى تغليب الواحد أو الآخر تبعا للموضوع والمواقف، وتارة كانت الأفكار الجديدة تستبطن فيوافقها اسلوب معدل وأخرى كانت تظل دون ذلك.

وحيثما كان الشعر غنائيا أو يدور حول الذات، وكلما كان الشاعر يتفاعل مع وجوده عن طريق الحس والعقل فينشأ عن ذلك امتزاج بين العالم الخارجي والعالم الباطني، كان التجديد يأتي مطاوعا للواقع المتغير وللنوازع النفسية المواكبة له أو المنبعثة عنه، وكان هذا الشاعر، بدافع من مكانته أو ثروته أو مزاجه المتكبر أو الثائر، يرى نفسه فوق الاصطلاحات. انه يتغنى بنفسه ولكن هذه النشوة تحتم عليه أن يتغنى بواقعية دون مواربة. ولكن هذا التجديد كان يرزح ايضا تحت وطأة المأثور التقليدي، ويشهد هذا الخضوع على قدرة الازدواجية التي تصادف، وان تكن محاولات الشاعر الافلات من هذه القيود لا تحظى دائما بالنجاح. وثمة ظاهرة جديرة بالملاحظة هي أن استعمال الاصطلاحية لم يسيء، في الظاهر، الى صدق الشاعر وعفويته، ولا ريب في أن ذلك يعود الى حدة احساس الشاعر بالواقع من خلال تلك الصيغ المطروقة. وبما أن التعبير والفكر ينزعان باستمرار الى الالتصاق بالواقع المعيش والعاطفة المكابدة، فمن المستطاع أن تعرض للفنان أو الشاعر تعابير وصيغ جميلة بصورة اكثر تواتراً.

وما فتيء هذا الشعر الغنائي يطرح مشكلة مثيرة، فكيف استطاع

الغنائي، في سعيه نحو «الأنا» وجهده للتخلص من نمطية الموضوعات في استعمال الرواسم التي يؤيس تصلبها، كيف استطاع مداناة الصدق، وكيف استطاع اقناع نفسه واقناعنا بأن وراء تلك الصيغ اختبأ الواقع وتقلبات الحب وافراحه والحالات التي تمر بها نفس تسيطر عليها النزوات والشوق والهوى؟ لا جرم أن الفن يخلق هذه النجاحات، إلا انه لا يبلغها دون حد أدنى من الصدق ودون رفض التكلف اللفظي ودون اسلوب يجاري العاطفة في عفويتها.

وحيثما ساد التقليد في المديح والهجاء وبعض اشكال الفخر والرثاء، بقيت بحور الشعر التقليدية مثل الطويل والوافر والكامل هي الغالبة، وحيثما ساد الغزل وبعض شعر الخمرة - بعد أن اقترن الانشاء بالغناء واستعمال الالات الموسيقية - غلبت البحور الغنائية مثل الخفيف والمتقارب والمنسرح والسريع والرمل والهزج، ومن المؤكد أن الثورة التي احدثتها المدرسة الحجازية في تقنية البيت باستعمال بحور جديدة، كانت على مستوى استعمال لغة أدى بها الانقطاع عن «البدوية» الى طرح البساطة بوصفها المزية الأولى.

ونجد، في هذا السياق، المكان الذي تستحقه مدرسة الوليد بن يزيد، ولعل الجانب الهام في شعره أن من يقرؤه يشعر بأنه شعر يصاغ من لغة عادية ليس فيها غريب ولا مهجور، وانما هي المألوف القريب، وهو يلتقي بذلك مع المدرسة الحجازية التي هجرت اساليب الشعر القديمة الى اللغة المألوفة في الحياة اليومية تحت تأثير الغناء وتطور الحياة العربية بما تخللها من لطائف الحضارة. وكل من يطالع شعر الوليد بن يزيد يشعر عنده بالصورة اللغوية نفسها، بل لقد نمت الصورة عنده فاصبح اسلوب الشعر اطوع واكثر مرونة، وفي الوقت نفسه ادنى وأقرب الى اللغة المألوفة. ومعنى ذلك أن مدرسة الغزل الحجازية

ومدرسة الوليد الخمرية والغزلية لم تعطيا القصيدة الخمرية أو الغزلية معانيها فقط بل أعطتها أيضاً اللغة السهلة المألوفة التي سنجدها، على تمامها، في العصر العباسي، وكلها سهولة وعذوبة وخفة ورشاقة وميلاً الى الأوزان المجزأة التي يمكن أن تقترن بالصورة والنغم. وقد كان الوليد يمتاز من شعراء المدرسة الحجازية بأن كان شاعراً وملحناً ومغنياً، يؤلف القطعة ويعزف ما يريده من ألحان وتوقيعات.

ولئن كانت بعض اشكال الشعر تعد انعطافاً على الماضي فلم يكن واقعها استحياء ذلك الماضي، وانما الاستناد اليه في خدمة اغراض جديدة، وذلك باعتماد شكل قديم كان له دور هام في الحياة العامة، والشعبية منها بوجه خاص، وما طرأ على الرجز، في هذا الصدد، ذو دلالة بالغة.

ويرى بعض الباحثين أن من السمات البدوية التي شاعت في هذا العصر، الاراجيز وكثرتها، فقد عنوا بها عناية جعلتها تقرب من القصائد في اكثر خصائصها. فبعد أن كان البدوي ينظم بعض مقطوعات يحدو بها الإبل أو يصفها أو يصف ظبيا... أخذ الفحول من الرجازين ينحون بها منحى القصائد ويضمنونها اغراضا من المدح والهجاء والرثاء والنسيب...

ويذهب باحثون آخـرون الى أن الرجز، لسهولته، انما استعادته الأوساط الشعبية مقابل ما كانت تختص به القلة من شعر يقام بتدقيق وعناية فائقة على البحور التقليدية الأخرى. ولكن هذه العودة ليست انعطافاً على الحياة التي املت ذلك الشعر وانما كانت رجوعا الى النبع لتطويع هذا الشكل من الشعر لاغراض تتناسب والاحتياجات العامة والفنية الجديدة، ويرى هؤلاء الباحثون أن المدرسة اللغوية بالبصرة

أخذت تؤتي ثمارها فأعدت طائفة من الشعراء لتضع لها شعراً يعينها في بحوثها اللغوية، أو في القليل، المهتم ذلك، وأبدع في هذا الجانب رؤبة ابن العجاج، فكان يتعمق الغريب والوحشي الشاذ في اللغة، وكان يعتمد على حسه وسليقته العربية في نحت الألفاظ واشتقاقها وتحريف صورها في حروفها وحركاتها، وبذلك كانت أراجيزه متوناً لغوية، وكانت أقدم صورة من صور الشعر التعليمي في العربية.

ولعل ما جرى بين بشار بن برد، وهو إمام المحدثين، وبين رؤبة من حديث يدل على أن الحداثة كانت تلتقي مع هذا الشكل المتطور من الشعر. يروي صاحب «زهر الآداب»: دجل بشار على عقبة بن مسلم ابن قتيبة فأنشده مديحاً وعنده عقبة بن رؤبة فانشده ارجوزته ثم أقبل على بشار فقال: هذا طراز لا تحسنه يا أبا معاذ! فقال: والله لأنا أرجز منك ومن أبيك! ثم غدا على عقبيه من الغد فأنشده أرجوزته:

يا طلل الحي بذات الصمد   بالله خبر كيف كنت بعدي

فأجزل صلته. فلما سمع ابن رؤبة ما فيها من الغريب قال: أنا وأبي وجدي فتحنا الغريب للناس، واني لخليق أن اسده عليهم. فقال بشار: ارحمهم، رحمك الله!

ولا ريب في أن عقبة بن رؤبة لم يكن يقصد الغريب المعروف والمطروق، وانما الغريب المولد، وهذا ما يعطي قوله معنى.

كان رؤبة ينحت الالفاظ كما يريد ويسويها على الصورة التي يراها ليعبر عن معانيه، وكأنه كان يرى أن من حقه أن يضع الفاظه ويصوغها وهو، لذلك، قد يزيد في اشتقاق الكلمة حرفا وقد ينقصها حرفاً وقد يشكلها شكلاً جديداً، وقد يغير في بعض حروفها، وقد يأتي بها لأول مرة في تاريخ العربية معتمداً في ذلك على الحس اللغوي

الدقيق الذي تحول فيه الى ملكة خالقة تخلق اللفظ وتخلق له ما يريد من اشتقاق ومن حروف وحركات. لقد ذهب يفتح هذا الباب الكبير الذي أوصده الشعراء أو أوصدته كثرتهم، وهو باب الخلق في اللغة معتمداً على سليقته اللغوية التي مرنها، في هذا المجال، تمرينا واسعا.

لقد كان الرجز من الأوزان الذي يستعمل في الجاهلية فيما يتصل بالحركة والعمل، وعندما كان الشعر الجاهلي يتجاوز الأوزان القصار والمجزوءة، في ميله الى جلال القصيدة وتعبيرها عن حقيقة القبيلة في كليتها، ظل الرجز وزنا شعبيا، تفيد تجزئة الزمن فيه في اغراض شتى، لأن الوحدة فيه هي الشطر وليس البيت. ولما كان التطور يقتضي تجاوز وحدة البيت الى وحدة تتجاوز البيت، فقد كان الرجز اساساً لتطور الشعر، ففي المخمسات لا يستعمل إلا الرجز بخاصة لأنه وطيء وسهل المراجعة، وان تكن المسمطات قد جاءت في أوزان كثيرة. ويرى بعض الباحثين أن الرجز هو الأم الغاذية لألوان متطورة من الشعر، ولعل منها الموشحات الأندلسية المؤلفة على أساس الشطور المتقابلة.

الفصل الحادي والعشرون

انطلاق النثر الفني

يرى بعض الباحثين أن القرن الأول الهجري لم يكن فيه نثر يعتد به وانما كان الشأن للشعر، ويرون أن النثر الفني، في الأدب العربي، يبتديء بابن المقفع، وابن المقفع في نظر هؤلاء، أول ممثل للتطورات الجديدة في الانشاء العربي، وهو أول مؤلف لهذا الانشاء.

ولا يمكن للمرء أن يجاري في هذا الرأي، فمن المقطوع فيه أنه كان للعرب في الجاهلية نثر فني، ومن طبائع الأمور أن يكون، في العصر الأموي، نثر فني ايضاً. ولئن لم تصل الينا اشكال النثر القديم، وبخاصة ما تعلق منه بالقصص الذي عرفناه عن طريق عصر التدوين، مصبوغا في الغالب بلغته، فمن الثابت أن اشكال النثر الجاهلي قد تطورت في صدر الاسلام، وبالتالي أخذت شكل انطلاقة في العصر الأموي. ولئن كانت بعض اشكال الأدب تجد ما يستثيرها باستنهاض الآخذين بها للسير نحو الأفضل، فحيثما تقوم الدولة، في وسط حضاري، تقتضيها احتياجاتها واسباب المثاقفة والتمثل أن يكون لها نثر يعنى بتلك الاحتياجات ويتجاوزها الى نثر ارقى يعبر عن متطلبات العقل والشعور.

ولئن كان الشعر كشافا للانسان عن ذاته من خلال المعنى أو هو لحظة الرغبة أو لحظة التأمل في الرغبة والانكفاء عليها، فالنثر اداة المجتمع الأولى في عملية التطور الضخمة، أي اداة التفكير والعمل، أو أداة الحياة فيما تقتضيه حاجاتها، حاجات المجتمع والدولة والحضارة. وتستخدم هذه اللغة لنقل المعلومات، وهناك الكتابة الفنية التي يرعاها كتاب هم حراس اللغة المشتركة الشائعة، ولكنهم يوغلون ابعد من ذلك، فيتخذون عدة لهم اللغة من حيث انها غير دالة أو من حيث انها غير إعلامية. والكاتب، في مثل هذه الحال، اشبه ما يكون بصانع يدوي ينتج شيئا لفظيا معينا عن طريق العمل في مادية الكلمات جاعلاً من المدلول والمؤدى وسيلته، ومن غير الدال غايته، أي أنه يستغل القدر اللااعلامي الذي تنطوي عليه اللغة المشتركة الشائعة، ويستهدف الابقاء على التوتر بين الكل والجزء ويصارع التناقض بين الخصوصية والعام، فالكاتب مثقف بالماهية والجوهر، ولهذا السبب، على وجه التحديد، يتطلب الأثر الأدبي من تلقاء نفسه أن يقف الكاتب خارجه على الصعيد النظري - العملي، حيث يقف سائر المثقفين وهو، بالتالي، ناتج تاريخي، ناتج مجتمع الكاتب وشاهد عليه ايضا.

ويجد النثر الفني جذوره في الخطب والرسائل والقصص والسجع، الجاهلية، التي كانت تتبادل الأدوار مع الشعر، ثم اصبحت الخطبة أو الرسالة قطعة فنية، في بيانها وصورها وتوقيعها، كما أن السير بدأت تأخذ في سردها الشكل الأدبي، وكذلك كانت بداية التاريخ.

وعندما نصل الى عام ٥٠ هـ يتحدد لدينا اختفاء جيل شهد في مجال الفكر، وبنوع فريد في مجال الشعر، ضعف أو انهيار كثير من القيم التي كانت سائدة قبل الاسلام، كما شهد صعود القيم الجديدة

وانتصارها. وفي هذه الفترة، بلغ سن الرشد جيل نما في ظل توسع العالم العربي، ومرّ بدور تثاقف مشروط بعامل ديني وعوامل امتزاج الأجناس وتدفق الثروات الهائلة على مراكز الدولة الحساسة. أما التاريخ الثاني فهو نهاية هذا القرن وبداية القرن الثاني؛ الذي يعين نهاية الجيل المذكور ودخول نزعات جديدة، وأكثرها بروزاً تؤذن بتطور الشعر وولادة النثر الأدبي، وكان لهذا التطور ثقل حاسم في الأحداث الأدبية.

لقد أثار ازدهار بعض المراكز الحضرية اختلاطاً عرقياً عميقاً ومعقداً، واحدث نقل اعداد كبيرة من الاسرى الى المدن انقلاباً في بعض طبقات المجتمع، فقد عدل هؤلاء الأسرى، في البصرة والكوفة مثلاً، من تدفق البدو الرحل النازلين في تلك المراكز قبل أن يتابعوا مسيرتهم الى الشرق والشمال. واندمج هؤلاء الاسرى، بالولاء، في أسر الغالبين مؤلفين بذلك طبقة الموالي الذين سرّع تأثيرهم على قضايا الفكر في عملية تثاقف العناصر الحاكمة، وقد اكمل هؤلاء القادمون الجدد الى المجتمع العربي - الاسلامي، باقتباسهم ثقافة عربية، ذوبانهم وتمثلهم في المجتمع المذكور، حتى أن بعض الموالي ذهبوا بعيداً في تملك لغتهم الحضارية الجديدة مما جعلهم يتميزون في الخطابة والشعر من سواهم من العرب. لقد كان للأوضاع الجديدة ولعملية التمازج والتثاقف هذه، التأثير الغالب، على وجه الترجيح، على الحركة الأدبية ونحو الفاعلية الفكرية.

ولا ريب في أن هذا الدور الفكري الأدبي يعتبر امتداداً للفترة السابقة وليس متابعة متراخية لها، وفي الواقع لسنا واجدين إلا ارتقاء في القيم وتوسعاً في أطر العمل وافتراضات مفتوحة دون حدود، وكان كل يقوم بدوره تحت تأثير دفعات عالم آخذ باستمرار في تجاوز نفسه.

ونظراً لبلوغ هذا العالم حدا من الاتساع، فقد قامت اقطاب جذب تماثل في طبيعتها وادوارها لتكون مراكز نشطة لهذه التفاعلات الحضارية، وفي مجال كان الممكن فيه يباشر شكله القابل للتطور والتكامل. وكان النثر في عداد الممكن فراح يتكشف عن حركة افكار وقابليات فكرية وحاجات ذات تعبير فني، ممهدة لهذا النثر ومسهمة في صنعه. إن تثبيت حدود الانتقال لا يمكن أن يتم إلا حدسيا، انطلاقاً من المأثور المحفوظ الذي طبع النثر في فترته الأولى.

ولكن الظاهرة الهامة في هذا المجال هي الأهمية الآخذة في الاتساع التي اتصفت بها الحياة الحضرية، في تطور العادات وطرق التفكير، وبالتالي في التعبير عنها لحاجات شتى، ومنها الحاجة الى الابداع الأدبي. ولم يظهر العامل الأساسي في عملية التثاقف في الدور الموكول الى دمشق فحسب بل ظهر ايضا في أهمية الدور الاستقطابي المخول سواء للمدينة ومكة من الحجاز أو لمركزي البصرة والكوفة في العراق، فالدور السياسي والاداري، وكذلك تدفق الثروات ووجود الطبقة الحاكمة أو المترفة والمثقفة، تشكل كلها ظاهرة لولاها لبقيت تعليلات التوسع في هذه المراكز غامضة جزئية.

يقول بلاشير: «ليست الحضارة، على الأرجح، سوى مجموع فرضيات فكرية حققها قوم في لحظة زمنية بفضل مساعدة ظروف معينة». ومن متطلبات الحضارة لغة لا تستهدف تأثيراً فحسب بل بيانا واضحا لمجردات وافكار مترابطة منطقيا. واللغة العربية، في شبه الجزيرة العربية التي ارتفعت الى مصاف لغة دينية لم تجاوز كثيراً طور لغة شعرية حتى ذلك الحين، ولكنها كانت قد بدأت تنحو نحو اللغة التي تستدعيها تلبية الحاجات الحضارية وقيام الدولة. وحيثما تتلاقى

الحاجة مع الرغبة في احداث الكتابة الفنية، تأخذ العناصر الأدبية في الانبعاث، وهي تستند على ما تم في هذا المضمار فتعتمده اساسا ثم تمضي في سعيها لتجاوزه. اذن، فالنثر الفني، في الأدب العربي، وجد قبل القرآن الكريم، وصاحبه وتأثر به تأثيراً عظيما. ثم اتصل العرب بالفرس بعد الفتوحات واطلع بعضهم، وبخاصة سكان الشام، على نثر الروم واحتذوهم في الوان منه احتذاء ظهر اثره في النثر الفني منذ آخر القرن الأول الهجري على ايدي بعض الكتاب.

وكان كثير من الكتاب الموالي يعرف اللغة الفارسية. وبعضهم كان يعرف اليونانية أو السريانية، الأمر الذي كان له أثره في تطوير نثرهم، فكان ابو العلاء سالم، مولى هشام بن عبدالملك واستاذ عبدالحميد الكاتب واحد واضعي نظام الرسائل، يعرف اليونانية، وكان جبلة بن سالم كاتب هشام يعرف الفارسية، وقد كانا من النقلة الى العربية، كما كان عبدالحميد الكاتب يعرف الفارسية، وقد استخرج أمثلة الكتابة التي رسمها من اللسان الفارسي فحولها الى اللسان العربي، وكذلك كان ابن المقفع من سلالة فارسية عريقة... ثم ازداد أثر الفارسية في النثر الادبي فنقل الفرس الى العربية القصص الغرامي كما نقلوا الغزل المذكر.

ويمكن اعتبار ابن المقفع، وهو أحد النقلة من الفارسية الى العربية، ممثلاً للفترة الأخيرة من العصر الأموي والفترة الأولى من العصر العباسي، وكان إمام الطبقة الأولى من الكتاب في العصر العباسي، وهي الطبقة التي ادركت الدولتين، ومن شخصياتها: يحيى بن زياد الحارثي وعمارة بن حمزة وابو ايوب وزير المنصور وكاتبه.

ويجدر بنا أن نضيف الى هؤلاء الكتاب طبقة من الناس هم

الوعاظ الذين كان مجالهم التذكير بموجبات الدين والتهييج الى الطاعة واثارة مشاعر الخوف والتقوى مثل الحسن البصري وابن سيرين، ولا ينكر أحد ما لهذا من أثر بالغ في تهذيب اللفظ وملاءمة للمعنى، فاللفظة تغتني حين تعرض في ثوب جميل من اللفظ والأسلوب الموفق والفكر المرتب.

أما الخطابة، بشكل عام، فقد كانت اكثر الاشكال متابعة للاستمرارية، ولكنها كانت ترتقي بارتقاء النثر والفاعلية الأدبية بعامة.

إذن، لقد تهيأ للنثر الأدبي أو الفني، في هذا العصر، من العوامل والمؤثرات ما نهض به: استقرار العرب وقيامهم بالحضارة واجتماع السلطان والملك لهم وثقافة الفكر وتنظيم الحياة، كما كان البيان من عدة الدولة في توطيد الحكم والدفاع عن الحاكمين أو عن حقهم في تولي السلطة واجتذاب الناس لسلطانهم المستحدث، كما أنه أداة الجدل ومقارعة الحجة بالحجة وقوام الجدل السياسي. وهكذا كان ما استجد من مظاهر الملك وانفسح من آفاق الحياة وتهيأ من عوامل النمو والتطور يدعو الى تهذيب اللغة ورقي الأساليب.

ويمكن أن تضيف الى ذلك ما حاوله رجال الحكم من صرف الناس عن الخوض في الأفكار التي تدور حول حقهم في الحكم وما ينبغي أن يكون عليه بترغيبهم في رواية ما ترك العرب من شعر أو نثر، وقد بالغوا في الالتفات الى هذه الناحية فأخذوا يشجعون الرواة ويغدقون عليهم شتى الجوائز والهبات ويوسعون لهم في مجالسهم ويؤثرونهم بعطفهم. ولم يكن للعرب قبل الاسلام من مادة التاريخ إلا ما توارثوه بالرواية مما كان شائعاً بينهم من أخبار الجاهلية كحديثهم عن آبائهم وأجدادهم

وأتسابهم وما في حياة الآباء والأجداد من قصص البطولة وما فيها من الكرم وحسن الوفاء... وما جرى لسد مأرب وما تبعه من تفرق الناس في البلاد، الى أمثال هذا مما قامت به الذاكرة مقام الكتاب واللسان مقام القلم، يعي الناس عنه ويحفظون ثم يؤدون. ولما كانت أيام معاوية أحب أن يُدون في التاريخ كتاب، فاستقدم عبيد بن شرية الجرهمي من صنعاء فكتب له كتاب الملوك وأخبار الماضين.

ولا ريب في أن الموضوعات الدينية طرحت في جميع الميادين أسئلة كان على أولي الأمر الإجابة عنها، مما اقتضى مناقشات وتبادلات في وجوه النظر واتخاذ قرارات خلقوا بها نوعاً من الفقه والقانون العملي.

إذن، تهيأت العوامل التي حددت بدخولها نشوء نثر قانوني وعلمي وأدبي، فقد ازداد مع الزمن تسارع السيرورة تبعاً لتأثير الحاجات والمثاقفة واحلال العربية محل اليونانية والفارسية في الادارة، ولا ريب في أن هذا التدبير لم يؤد إلا الى إضفاء الطابع الرسمي على أشياء كانت موجودة قبلاً بين أيدي هؤلاء الأفراد أو الإدارات المحلية.

* * *

ولعل الخطابة كانت اقرب الى استمرارية النثر وادنى الى بواكير فنية، فالخطابة فن من فنون النثر، فن مخاطبة الجمهور بالاعتماد على الاقناع والاستمالة والتأثير. والخطابة ضرورة اجتماعية وسياسية حيثما لم يستحكم بعد التشريع أو تنظم فاعليات الحياة العامة ومستلزمات الادارة والسلطة. ومن الملاحظ أن التشريعات اتخذت اشكالاً متعددة كالخطب العامة والرسائل والأجوبة، وكانت اغلب القوانين والأنظمة، في تلك الفترة، عملية غير مقننة أو مكتوبة، إذ اضطرتهم المشاكل المستحثة أو تطورات الأحوال الى اجراء تغييرات أو تحويرات واضافات تنسجم أو

تحافظ على شكل ظاهري من الانسجام مع النظام المقرر. لهذا اصبحت الخطابة، بهذه المثابة، اداة من ادوات السلطة كما اصبحت، في الوقت نفسه، اداة في يد من ينازعها أو يشاقها. والخطابة تحتاج الى ملكة خاصة تجمع بين جمال الاسلوب وجودة المعاني ومعرفة مواقع القول واوقاته واحتمال المخاطبين له ويستدعي الرقي السياسي والاجتماعي الخطابة، في مرحلته الأولى، ضرورة، لهذا كانت موضوعات الخطابة في هذا العصر كثيرة متعددة، وان يكن اكثرها أو اكثر ما وصل منها الينا، مصروفا الى الدعاية السياسية أو التوجيه في شئون الحكم. وقد ظهرت في خطابة هذا العصر العوامل التي كانت تتنازع الأمة فحملت سمات هذه العوامل، استشهاداً بالمعاني الدينية أو الزمنية، كما كانت، أيا كان الشكل الذي أخذته، تنحو أحد منحيين: دعوة الى طاعة السلطة والالتزام بموجباتها أو دعوة الى تغيير الأوضاع ومشاقة السلطة. وكان في كل جانب خطباء بلغاء وفصحاء، وقد كسبت السياسة عن طريق الأدب كما تطور الأدب بدافع من السياسة.

ولئن كان معظم الباحثين يلحون على الدور الذي لعبه بعض الموالي في تطوير النثر العربي، وهو دور هام بلا ريب، فيجب أن نرد الأمر الى شيء من التوازن بين ما قاموا به وبين ما كان يقوم به الآخرون. ولا شك في أن هؤلاء الموالي المثقفين بأكثر من ثقافة، وبالتالي بأكثر من لغة، كانوا سباقين في مجال كان قيام الدولة يفتحه للموهوبين البلغاء جميعا، وقد جعلتهم عملية التخصص، في مجتمع زاد تعقيده بزيادة فاعلياته، ابرز في ميدانهم، في حين أن اقرانهم من الخطباء كانوا ايضا يتطورون تطوراً موازيالهم في مجالهم. ولعل تتبع ظاهرة الخطابة، وهي ذات اصول عربية واعلامها من العرب، يعطينا صورة عن سياق التطور في تماديه الزمني وسيرورته، من خلال الاستمرارية والتجديد

وكيف أن الحاجات الزمنية المتنامية، لا بد وان تستثير المواهب فتستجيب لها وتصبح من عوامل التقدم.

وتشير الدراسات الحديثة الى أي حد كان الفن الخطابي في المحيط العربي اداة قوية للتأثير على قبيلة أو جمهور. إن سلطان الكلمة له تأثيره على قبائل شبه الجزيرة العربية، وكانت هناك اداة تعبيرية هي النثر المسجع الموقع الذي تجاوز، من نحو آخر، الفن الخطابي مجاوراً الكلام الديني، وبالتالي الوعظ الديني. وقد ساعد على ذلك، منذ عهد قديم، عدد من العوامل في المجال العربي، اذ كانت الفرصة تسنح للموهوبين، في علاقة قبيلة بأخرى وفي الجدل من أجل اراضي الرعي والخطب المعدة لانهاء النزاع أو مناقشة موضوع الديات وثمن الدم ومراسم الخطوبة، لكي يعلنوا مزايا فصاحتهم. وكان يطلق على الناطقين باسم القوم، في اواخر القرن السادس، اسم الخطيب، وسميت اقواله الخطبة، وكان يمثل مكانا رفيعا في قبيلته، لا بل كان في كثير من الأحيان سيداً، وهو، بهذا، ممثل سياسي لاخوانه، وكانت القبيلة تفخر بوجود خطباء مشهورين فيها. ويجب أن ندخل في حسباننا ما كان يفترض أن يقوم به المبشرون النصارى الذين كانوا يجوبون السهوب الشامية أو العراقية ونجران للتبشير بدينهم. وقد صمت المؤرخون العرب عن ذكر جاورجيوس اسقف العرب ولم يلفت نظرهم عرضا سوى شخص يحمل اسما ملغزاً هو قس بن ساعدة الايادي (نسبة الى قبيلة اياد في منطقة الفرات السفلى). وكان هؤلاء المبشرون الجوابون لا يتميزون كثيراً، من خلال بعض الدلائل، في مواقفهم من الخطباء المتحدرين من عالم البداوة، الا أن اقوالهم، من حيث المبنى، قد شكلت شعيلة ثورة دينية.

إن الكثير من نماذج الفن الخطابي قد لحقها التحريف والتعديل

والاسقاط ، ولكن ذلك لا يمنع أنها احتفظت ببعض «النوى» القديمة المعبرة والموافقة لمقتضى الحال في ذلك العهد.

إن انتشار الاسلام مثل دوراً حاسماً في تطور النثر الخطابي، ومن المسلمات أن الاسلام أقر استعمال الخطب العامة الاحتفالية التي وسعها ونظمها، وذلك بفسح مجال لها في شعائره الدينية، وبهذا اكتسبت الخطبة دوراً تقويا يكرس اهمية الخطبة العامة. وانتهى استيطان العرب في حواضر الشام القديمة وفي المركزين العراقيين، في البصرة والكوفة، الى منح الخطيب مكانة في الحياة الحضرية. ولم يتأخر استعمال الكلام العلني عن التنوع تحت ضغط الظروف فكان على القواد العسكريين والولاة والخلفاء أن يكونوا خطباء. وهكذا أخذت الفصاحة السياسية في تغذية الخطابة، عن طريق المشاقة والمنافسة، وساعد ظهور الفرق السياسية الدينية على ازدهار نوع من فصاحة المنابر حيث كان الخطيب يهدف الى الارشاد والتنديد بحياة المجتمعات السائدة آنذاك. وكانت البصرة والكوفة من المراكز الممتازة لهذه النزعات غير المعروفة قبل الاسلام، ولعل الفصاحة ربحت عندما اضحت سلاحا ماضيا في خدمة الأحزاب والخلافات الكلامية. والى هذه العوامل مجتمعة يعود الفضل في كونها عاملا هاماً في هذا التطور، وقد أوحت هذه الأهمية والمكانة الى الخطباء شعوراً بوجوب تأمل خطبهم وبالتالي تحضيرها.

ولنستعرض نماذج ذات دلالة من تلك الخطب والأقوال:

من خطبة لمعاوية عام ٤١ هـ:

«اني ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكنني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة.. والله لا احمل السيف على من لا سيف له، وان

لم يكن منكم إلا ما يشتفي به القائل بلسانه فقد جعلت ذلك دبر أذني وتحت قدمي، وان لم تجدوني اقوم بحقكم كله فاقبلوا مني بعضه، فإن اتاكم من خير فاقبلوه، واياكم والفتنة فإنها تفسد المعيشة وتكدر النعمة».

ولا نجد في هذه الخطبة ما نشعر معه أن قائلها اراد البلاغة وانما هي خطبة موجزة مكثفة تعرض فكرة الغلب التي تكون عليها السلطة الزمنية التي يجالد من أجلها بالسيف، وهذه السلطة لا تحمل السيف إلا اذا استشعرت ما يتهددها، ولا تهمها قالة الناس ما دامت قيد الكلام فقط، ثم يعطف، بعد هذا التهديد الصريح أو المبطن، الى التلويح بالعطاء وأن من خير الناس أن يطيعوا السلطة ويجتنبوا الفتنة التي تفسد المعيشة وتكدر النعمة. ومن اقواله: «نحن الزمان من رفعناه ارتفع ومن وضعناه اتضع.» و«اني لآنف أن يكون في الأرض جهل لا يسعه حلمي وذنب لا يسعه عفوي وحاجة لا يسعها جودي».

ومن خطبة لعبد الملك بن مروان:

«ان أهل العراق طال عليهم عمري فاستعجلوا قدري، اللهم سلط عليهم سيوف أهل الشام حتى يبلغوا رضاك، فإذا بلغوا رضاك لم يجاوزوا الى سخطك.»

ومن خطبة له بعد مقتل مصعب بن الزبير عام ٧٢ هـ:

«ايها الناس، ان الحرب صعبة مرة وان السلم أمن ومسرة وقد زبنتنا الحرب وزبناها فعرفناها وألفناها فنحن بنوها وهي أمنا.

أيها الناس، فاستقيموا على سبل الهدى ودعوا الأهواء المردية وتجنبوا فراق جماعات المسلمين ولا تكلفونا أعمال المهاجرين الأولين وانتم لا تعملون اعمالهم، ولا أظنكم تزدادون بعد الموعظة إلا شراً ولا

نزداد بعد الاعذار اليكم والحجة عليكم إلا عقوبة فمن شاء أن يعود لمثلها فليعد.. ».

لقد هدد الزبيريون خلافة بني أمية تهديدا خطيرا وكان انتصار الأمويين على مصعب بن الزبير وقتلهم له مثار فرح كبير لعبد الملك بن مروان، وخطبته، بعد مقتله، فيها افتخار بشجاعة الأمويين وفيها تهديد ووعيد لخصومهم وفيها دعوة للرعية الى الهدوء والانصراف عن الثورات واللجوء الى السلام، وفيها تلخيص لسياسة ذلك العصر البعيد: الرعية تطالب حكامها بسياسة الخلفاء الراشدين أو المهاجرين الأولين ولكنها لا تعمل أعمالهم. ولعبد الملك بن مروان قوله: « افضل الناس من تواضع عن رفعة وعفا عن قدرة وانصف عن قوة. »

اما الخطباء من الولاة، أو بالأحرى من رجال الدولة، فيأتي على رأسهم زياد بن ابي سفيان الذي قيل فيه لو انه من قريش لساق الناس بعصاه. اننا نلمس وراء لسانه عقلاً نافذاً وبصيرة رجل دولة مدرك لدوره ومدرك لطبيعة الحكم ولأصوله وفلسفته، وخطبه تغني مفهومه السياسي وتغتني به، يطوع اللغة لأفكار جديدة، أفكار لا تعبر عنها العبارات القصار المكثفة بل يمد فيها ويبسط ويلونها ببعض الصور، وكلها تمضي على وتيرة واحدة من جودة السبك وجمال اللفظ وتفصيله على قدود المعاني مما يدل على ان زياد بن أبي سفيان كان يعد خطبه بعناية وتدقيق... وتروي له معظم كتب الأدب خطبته المشهورة « البتراء » وهذه الخطبة، وان تكن أوفاها في الدلالة، إلا أن جميع خطبه الأخرى تصدر عن هذه الذاتية المتميزة. يقول في خطبته هذه:

« اني رأيت أن آخر هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله: لين في غير ضعف وشدة في غير عنف، واني لأقسم لآخذن الولي بالمولى

والمقيم بالظاعن والمقبل بالمدبر والمطيع بالعاصي والصحيح بالسقيم حتى يلقى الرجل منكم أخاه فيقول: أنج سعد فقد هلك سعيد أو تستقيم قناتكم. إن خطبة الأمير بلقاء مشهورة فإذا تعلقتم علي بكذبة فقد حلت لكم معصيتي، فإذا سمعتموها مني فاغتمزوها فيّ واعلموا أن عندي مثلها.»

الى أن يقول:

«وقد كانت بيني وبين قوم إحن فجعلت ذلك دبر اذني وتحت قدمي، فمن كان منكم محسنا فليزدد احسانا ومن كان منكم مسيئا فلينزع عن اساءته. اني لو علمت أن احدكم قد قتله السل من بغضي لم أكشف له قناعا ولم اهتك له سترا حتى يبدي لي صفحته فإذا فعل ذلك لم اناظره، فاستأنفوا اموركم واعينوا على أنفسكم، فرب مبتئس بقدومنا سيسر ومسرور بقدومنا سيبتئس، ايها الناس، انا اصبحنا لكم ساسة وعنكم زادة، نسوسكم بسلطان الله الذي اعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا فاستوجبوا عدلنا وفيأنا بمناصحتكم لنا، واعلموا اني مهما قصرت عنه فلن اقصر عن ثلاث: لست محتجبا عن طالب حاجة منكم ولو أتاني طارقا بليل ولا حابساً عطاء ولا رزقا عن إبّانه ولا مجمراً لكم بعثا، فادعوا الله بالصلاح لائمتكم فإنهم ساستكم المؤدبون لكم وكهفكم الذي اليه تأوون.»

وهذه الخطبة التي تبدو بمثابة اعلان للأحكام العرفية تحمل؛ بجانب التهديد وسن العقوبات بيانا حكوميا يعد فيه بأن يلتزم الحاكم بما يجب عليه، ولا ينسى أن يشير الى السلطة المخولة للحكام، فهي سلطة دينية زمنية. ووحدة هذه الخطبة ظاهرة، انها تتناول موضوعاً واحداً متصل الحلقات، خطبة رجل دولة يعرف ما يريد ويعرف بأي وجه يجب ان

يبدو للناس، ويعرف كيف يلوح بالسيف والعطاء وكيف يلتزم العدل وتلتحم العبارات والصور والالفاظ التحاما عضويا بالمعاني وبالأثر الذي يروم تركه في النفوس.

ومن خطبة له يعلن فيها جنوحه الى معاوية:

«ايها الناس، ادفعوا البلاء ما اندفع عنكم وارغبوا الى الله في دوام العافية لكم، فقد نظرت في أمور الناس منذ قتل عثمان وفكرت فيهم فوجدتهم كالأضاحي في كل عيد يذبحون. ولقد افنى هذان اليومان، يوم الجمل ويوم صفين، ما ينيـف على مائة الف، كلهم يزعم انه طالب حق وتابع امام وعلى بصيرة من أمره، فإن كان الأمر هكذا فالقاتل والمقتول في الجنة.

كلا، ليس الأمر كذلك، ولكن اشكل الأمر والتبس على القوم، واني لخائف أن يرجع الأمر كما بدأ فوجدت احمد العاقبتين العافية، وسأعمل في أموركم ما تحمدون عافيته ومغبته، فقد حمدت طاعتكم، ان شاء الله.»

إن هذه القطعة الموجزة تمثل خياراً مصيريا بالنسبة لقائلها ولمستمعيه. ولطالما توخى الخطيب العربي التأثير على الجمهور في صيغ موجزة. ومن الممكن أن يكون بعض اسياد الكلمة قد لجأوا، دون أن يضحوا بالفكرة في سبيل المجاز، الى التأثير على مخيلات المستمعين ولكن هذا الميل الى الصيغ الموجزة أو الحكمية لم يكن ينفي استعمال العبارات المكثفة. ونلحظ هنا أن زياد بن ابي سفيان قد لجأ الى العبارات المكثفة فلم يسلك سبيل المجاز للتأثير على العقول والنفوس وانما استعمل المنطق والحجة فانساب له اللفظ في سلاسة ويسر. ومن اقوال زياد: «استشفعوا لمن ورائكم، فليس كل أحد يصل الى السلط

ولا كل من وصل اليه يقدر على كلامه . »

اما خطب الحجاج فهي دون خطب زياد ، والفارق بين الرجلين شاسع ، فضلاً عن أن الأمور في زمن الحجاج تبدلت كثيراً مما كانت عليه أيام زياد ، فقد ازداد متاعب الدولة وكثر الخارجون عليها ، وجاء الحجاج في صورة الوالي الذي يهدد اهل العراق ويجد في الخروج على طاعة الدولة ما يشبه المروق من الدين أو هو المروق بعينه ، وخطبته التي يبدؤها بـ :

انا ابن جلا وطلاع الثنايا   متى اضع العمامة تعرفوني

تفصح عن ذلك . ومن خطبة له بعد قتل ابن الزبير :

« ألا ان ابن الزبير كان من أخبار هذه الأمة حتى رغب في الخلافة ونازع فيها وخلع طاعة الله واستكن بحرم الله ، ولو كان شيء مانعا العصاة لمنع آدم حرمة الجنة ، لأن الله خلقه بيده واسجد له ملائكته واباحه جنته ، فلما عصاه أخرجه منها لخطيئته ، وآدم اكرم على الله من ابن الزبير والجنة اعظم حرمة من الكعبة . »

وصور بيانه مالك بن دينار فقال : « ما رأيت أحداً ابين من الحجاج ، انه كان ليرقى المنبر فيذكر احسانه الى أهل العراق واساءتهم اليه وصفحه عنهم حتى لأحسبه صادقا واظنهم كاذبين . »

ولا ريب في ان الحركات المعارضة كان لأصحابها خطب وأقوال ذات صلة بدعواتهم وأفكارهم السياسية والدينية ، وقد انتهى الينا في هذا المجال قسم ولو ضئيل من نثر بعض قادة الخوارج ، وهو يدور حول فكرة رئيسية هي الخروج في سبيل الله لا طمعا في سلطان ولا سعيا وراء ملك أو جاه وانما احقاقا للحق وازهاقا للباطل . ومن امثلة نثرهم قول عبد ربه الكبير حين قال لعساكره في أرض المعركة : « فتلقوا

الرماح بنحوركم والسيوف بوجوهكم وهبوا انفسكم لله في الدنيا يهبها لكم في الآخرة. » ويقول عبد الله بن يحيى وكأنه يحدد دستور الإباضية: «الاسلام ديننا والكعبة قبلتنا والقرآن إمامنا». اما قطري بن الفجاءة فقد تناول بنثره مالم يتناوله بشعره فجعل لكل اداة ما يقوم بها من خطاب الى النفس أو العقل والنفس معا، فثم التأمل في الحياة أو في فلسفة الحياة اذ يقول:

«أما بعد، فإني احذركم الدنيا فإنها حلوة خضرة، حفت بالشهوات وراقت بالقليل وتحببت بالعاجلة وحليت بالآمال وتزينت بالغرور، لا تدوم حبرتها ولا تؤمن فجعتها، غرارة ضرارة، خوافة غدارة، وحائلة زائلة، بائدة اكالة غوالة، بدالة نقالة، لا تعدو، اذا هي تناهت الى امنية أهل الرغبة فيها والرضى عنها أن تكون كما قال الله تعالى: (كما انزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فاصبح هشيما تذروه الرياح، وكان الله على كل شيء مقتدراً)، ومع أن امرءا لم يكن منها في حبرة إلا اعقبته بعدها عبرة، ولم يلق من سرائها بطنا إلا منحته من ضرائها ظهراً ولم تطله عيشة رخاء إلا هطلت عليه مزنة بلاء، وحري اذا اصبحت له منتصرة أن تمسي له خاذلة متنكرة، وإن جانب منها اعذوذب واحلولى أمرّ عليه جانب وأوبى، وان امتعت امرءا من غضارتها ورفاهتها نعما ارهقته من نوائبها نصبا، ولم يمس امرؤ منها في جناح آمن الا اصبح منها على قوادم خوف، غرارة، غرور ما فيها، فانية، فإن ما عليها، لا خير في شيء من زادها إلا التقوى.»

واذا جاز لنا أن نركن الى نسبة هذه الخطبة الى من نسبت له ونطمئن الى انها صيغت بالشكل الذي انتهى الينا، بما فيها من دقة في إختيار اللفظ والعناية برصفه حتى يصل الى ضرب من السجع

الرشيق، مع عناية واسعة بالطباق والمقابلة والرسوم المتحركة التي تنير الخيال، فضلاً عن الايقاع الصوتي الطريف، وما فيها من صنعة وحذق وبراعة، اذا جاز لنا ذلك امكننا التأكيد على أن هذا النثر لم يكن يقل في شيء عن نثر الكتاب. وهذا دليل على أن طريق النثر الفني كانت تشق من اكثر من موقع.

واذا وصلنا الى أواخر العصر الأموي وجدنا نموذجاً معبراً في خطيب مناوىء للدولة في شخص الخارجي ابي حمزة الذي يلخص رأيه في الأمويين فيقول: «واما بنو أمية ففرقة ضلالة، بطشهم بطش جبرية، يأخذون بالظنة ويقضون بالهوى ويقتلون على الغضب ويحكمون بالشفاعة ويأخذون الفريضة من غير موضعها ويضعونها في غير اهلها.» فهذا القول لا يتوجه الى التقوى وذم الدنيا وانما يتوجه الى العقول والنفوس بنقد مباشر لممارسات أو تصرفات الأمويين. ويقول في الشيعة: «يؤمنون بالبعث قبل الساعة ويدعون علم الغيب لمخلوق، لا يعلم أحدهم ما في داخل بيته بل لا يعلم ما ينطوى عليه ثوبه أو يحوي جسمه.» ومن خطبة له في مكة:

«يا أهل الحجاز، اتعيرونني بأصحابي وتزعمون أنهم شباب، وهل كان اصحاب رسول الله إلا شبابا، أما والله اني عالم بتنابعكم فيما يضركم في معادكم، ولولا اشتغالي بغيركم ما تركت الأخذ فوق أيديكم.

شباب والله مكتهلون في شبابهم غضيضة عن الشر اعينهم، ثقيلة على الباطل أرجلهم، انضاء عبادة واطلاح سهر، فنظر الله اليهم في جوف الليل، منحنية اصلابهم على اقراء القرآن، كلما مرّ أحدهم بآية فيها ذكر الجنة بكى شوقا اليها، واذا مر بآية فيها ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه، موصول كلالهم بكلال الليل، وقد

اكلت الأرض ركبهم وأيديهم وأنوفهم وجباههم واستقلوا ذلك في جنب الله، حتى اذا رأوا السهام وقد فوقت والرماح قد اشرعت والسيوف قد انتضيت ورعدت الكتيبة بصواعق الموت وبرقت، استخفوا بوعيد الكتيبة لوعيد الله، ومضى الشباب منهم قدما، حتى اختلفت جلاه على عنق فرسه وتخضبت بالدماء محاسن وجهه فاسرع اليه سباع الأرض وانحطت اليه طير السماء، فكم من عين في منقار طير طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله، وكم من كف زالت عن معصم طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله.»

أسلوب خطيب، رقت وراقت عبارته وزانته نفحة غنائية تصويرية عاطفية، انه لا يستعرض موقفا سياسيا معينا وانما يخاطب القلوب بأكثر مما يخاطب العقول، فيستثير العطف على رجاله والمحنة لهم.

* * *

لم يقف النثر الأدبي عند الخطابة بل تقدم على أيدي فئة من الناس لم تكن تنشد الكتابة لذاتها، وانما إنتهت اليه بحكم المناصب أو الوظائف التي توسدتها. ولئن كان بعض الخلفاء أو الولاة يملون رسائلهم، فقد كان غيرهم يستكتب لها فنشأت عن ذلك فئة من الناس بدأت تحترف هذا النوع من الكتابة. وبدت هذه الفئة وكأنها زمرة من الكتاب تحظى بشيء من التقليد والاستقلال بالقياس الى سواهم من الإدباء والشعراء.

وقد ساعد على قيام هذه الزمرة من الكتاب اتساع اعمال الدولة وقيام ديوان الرسائل، الأمر الذي استدعى العناية بالكتابة وجعلها صناعة فنية تربو قيمتها العملية، بالنسبة للدولة، على دور الخطابة، لأن استقرار الدولة النسبي وتمثله في التشريع والنظم قلل من أهمية

الخطابة في هذا المجال. إن تدرج استقلالية هذه الزمرة المتميزة اجتماعيا، بحكم المناصب التي تشغلها، جعلها تميل شيئا فشيئا الى الاعتراف بوجود تقاليد وقواعد مبتدعة تربو على ما يتطلب، عادة، من الموظف الاداري، بامتدادها الى حقل ثقافي أرحب، وبالتالي الى اعداد مناسب لتعريف جديد لوظيفة الكاتب.

وقد حفظت لنا رسالة موجهة من عبدالحميد الكاتب الى اقرانه من الكتاب، وكأنها دستور صناعتهم، يوحيهم فيها ويوجههم ويوسع مجال القول أمامهم، وينوه بشرف المهنة وبتساوي الناس، ولو تمايزوا، فيما يتعاطون من مهن أو أعمال، تتكامل أدوارها في العمران الحضري، يقول فيها:

«أما بعد، حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابة وحاطكم ووفقكم وأرشدكم، فإن الله، عز وجل، جعل الناس بعد الأنبياء المرسلين، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ومن بعد الملوك المكرمين، أصنافا، وان كانوا في الحقيقة سواء، وصرفهم في وجوه الصناعات وضروب المحاولات الى أسباب معاشهم وأبواب رزقهم فجعلكم، معشر الكتاب، في أشرف الجهات، أهل الأدب والمروءات والعلم والرزانة، بكم تنتظم الخلافة محاسنها وتستقيم أمورها، وبنصائحكم يصلح الله للخلق سلطانهم وتعمر بلدانهم ولا يستغني الملك عنكم ولا يوجد إلا كاف منكم».

ثم يورد ما يجب أن يتحلى به الكاتب، ومنه أن يكون: «قد نظر في كل فن من فنون العلم فاحكمه وان لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفي به.» وهو، اذ يوجه كلامه الى الكتاب انما يوجهه الى فئة متميزة لها دور ومصالح متشابهة، فيقول: «وتحابوا في الله، عز وجل، في صناعتكم وتواصوا عليها بالذي هو اليق لأهل الفضل والنبل من

سلفكم. » وكأنه يود أن ينأى بهم، وقد وجدوا انفسهم في حومة السياسة عما يفسد اخلاقهم بالتباعض والتحاسد.

وهكذا أمكن أن تتحدد، من خلال الحقلين السياسي والأدبي، وظيفة الكاتب كظاهرة في نظام من العلاقة بين الأوضاع الاجتماعية والسياسية والأوضاع الثقافية، أو الأدبية، أي اصبح لهذه الفاعلية تاريخ مستقل بجانب تبعيتها للتاريخ السياسي، لأن ادوات الادراك الجمالي مرهونة بزمن وواقع اجتماعي. ويظل الحد الفاصل بين الموضوعات النثرية التي تعتبر من أدوات المعرفة بعامة أو موضوعات النثر الفني بخاصة، نابعا من المواصفات الاجتماعية التي تسهم في تبيان الحدود غير المستقرة والمقبولة تاريخيا، وبالتالي فليست نية الكاتب في استهداف ابداع فني هي التي يعول عليها في الحكم فحسب، وانما نية القارىء ايضاً، التي تخضع، هي الأخرى، لمعايير اتفاقية تحكم علاقة الأثر الأدبي بوضع تاريخي واجتماعي معين واستعداد القارىء هذا لأن يتلاءم مع هذه المعايير، أي مدى استعداده للتذوق الأدبي.

وهكذا لا يمكننا أن نقيم حدودا فاصلة بين هذه الطبقة من الكتاب المحترفين وبين طبقة الفصحاء والبلغاء، من رجال الدولة، الذين كانت سليقتهم الفنية تجعلهم يأتون بالأثر الفني دون نية أو قصد، بيد أننا واجدون العديد من الشواهد والأمثلة على أن الذائقة الفنية أو الأدبية كان لها حيزها لدى المخاطِب والمخاطَب، وكانت مستهدفة بصورة تبعية، من خلال الغاية التي وصفت بها البلاغة وهي « الفهم والافهام »، والتي كانت لها اهميتها في اذهان حتى الخلفاء، اذ نجد عبد الملك بن مروان يقول لبنيه: عليكم بطلب الأدب فإنكم إن احتجتم اليه كان لكم مالاً وان استغنيتم عنه كان لكم جمالاً. »

وانطلاقا من ذلك يمكننا الوقوف قليلاً عند الرسائل التي صاغها خلفاء أو ولاة، اصحاب سليقة أدبية، أو دبجها هؤلاء الكتاب في شكل من النثر، اداري وفني معا. وكانت الرسائل التي تصدر عن الخلفاء والامراء في أول أمرها يسيرة سهلة الأسلوب لا تكلف فيها، ولم تظهر الرسائل الفنية التي تأنق فيها اهلها إلا في اوائل القرن الثاني حتى صارت صناعة فنية لها أصولها وقواعدها.

ولدينا بعض النصوص مما كان يتراسل بن الخلفاء والامراء أو الولاة. وثمة رسالتان متبادلتان بين الحجاج وعبدالملك بن مروان تبرزان ما كانت عليه الرسائل واللغة التي كانت تصاغ بها، وموضوعها أن عروة بن الزبير كان عاملاً على اليمن لعبدالملك بن مروان فاتصل به أن الحجاج مجمع على مطالبته بالأموال التي بيده وعزله ففر الى عبدالملك وعاذ به تخوفا من الحجاج، واستدفاعا لضرره وشره، فلما بلغ ذلك الحجاج كتب الى عبدالملك بن مروان يقول:

«اما بعد، فإن لواذ المعترضين بك وحلول الجانحين الى المكث بساحتك لاستلانتهم دمث اخلاقك وسعة عفوك كالعارض المبرق لاعدائه لا يعدم له شائماً، رجاء استمالة عفوك. واذا ادنى الناس بالصفح عن الجرائم كان في ذلك تمرينا لهم على اضاعة الحقوق، مع كل ضال، والناس عبيد العصا، وهم، على شدة، اشد استباقا منهم على اللين، ولنا قبل عروة بن الزبير مال من مال الله، وفي استخراجه منه قطع لطمع غيره، فليبعث به أمير المؤمنين ان رأى ذلك والسلام.» فكتب اليه عبدالملك رداً على رسالته:

«أما بعد، فإن أمير المؤمنين مع ثقته بنصحك، خابطا في السياسة خبط عشواء الليل، فإن رأيك الذي يسول لك أن الناس عبيد العصا

هو الذي اخرج رجالات العرب الى الوثوب عليك، واذا احرجك العامة بعنف السياسة كانوا أوشك وثوبا عليك عند الفرصة ثم لا يلتفتون الى ضلال الداعي ولا هداه، اذا رجوا بذلك ادراك الثأر منك، وقد وليت العراق قبلك ساسة، وهم يومئذ احمى انوفا واقرب من عمياء الجاهلية، وكانوا عليهم اصلح منك عليهم، واللين اهون والافراط في العفو افضل من الافراط في العقوبة، والسلام».

ويمثل النضان، فضلاً عن البلاغة، وجهتي نظر في فن الحكم، لكل منها مؤيداتها، وان يكن عبدالملك بن مروان يبدو لنا رجل دولة مستنيرا يدرك أن العنف لا يستجر إلا العنف.

ومن رسالة للحجاج الى الوليد يستشفع فيها لأحدهم وجوابه عنها:

«لو لم يكن لكعب من حرمته ما يغفر له عظيم جريرته لوجب ألا تحرمه التفيء بظل عفوك الذي تأمله القلوب ولا تعلق به الذنوب، وقد استشفع بي اليك فوثقت له منك بعفو لا يخالطه سخط، فحقق أمله وصدق ثقتي بك تجد الشكر وافيا بالنعمة.» فكتب اليه الوليد:

«قد شكرت رغبته اليك وعفوك عنه لمعوله عليك، وله عندي ما يجب، فلا تقطع كتبك عني في امثاله وفي سائر أمورك».

أما الطبقة الجديدة من الكتاب المحترفين فقد تجاوزت هذا الشكل من البلاغة العفوية أو البلاغة الشخصية الى شكل اكثر تعقيداً يستقيم على نهج وتصبح له مدرسة. وقد تم ذلك، كما اسلفنا، نتيجة ظروف معينة، فجارى هؤلاء الكتاب مجتمعهم في استقرار المؤسسات.

ونجد لامثال هؤلاء الكتاب من الموالي، أو من تأثر بهم من العرب، سمات تكاد نكون مشتركة من تسهيل سبل البلاغة في الترسل، وفهم الفصول كما كان يفهمها الاغريق بخاصة، ووضع معالم الكتابة ورسم

الرسوم الخاصة، في بدئها وختامها، والاطناب فيها مرة والايجاز أخرى. كما تميز بعضهم باستخلاص اسلوب وسط بين اللغة التي تأثروا بها واللغة العربية، وبترتيب الأفكار وحسن تقسيمها واشاعة الحكمة التي تراض أحيانا بعذوبة لفظ وسلامة اسلوب، مع وضوح الفرض، وقلما كانوا يلتزمون السجع، فكان في كلامهم قليلاً، ولكنهم لا يكادون يخلون بالمناسبة بين الألفاظ في الفصول والمقاطع إلا في مواضع يسيرة. وقد اهتموا ببسط المعاني وتأكيدها وتركوا مذهب الايجاز الذي كان شائعا الى الإطناب وتنويع العبارة وتقطيع الجملة والمزاوجة بين الكلمات وتوخي الافهام.

وقد تركت هذه المثاقفة أثرها في اتصال المعرفة وتهذيب الألفاظ وترتيب الأفكار وصقل المدارك، فلم يعد النثر يعتمد على الفكرة الطارئة أو اللمحة العارضة، وانما يعتمد على تسلسل الأفكار وقوة الحجة واتزان المنطق، وتلكم ظاهرة لا شك في أنها وليدة التطور من جهة والرقي العقلي من جهة أخرى.

ونستطيع أن نجد لدى سالم مولى هشام بن عبدالملك عناية باسلوبه تجعله يلائم بين الفاظه ملاءمة تخرج به الى ضروب من الترادف الصوتي وقد ضمنها عناية أخرى بلون آخر من الصياغة، اذ نراه فيها يعتمد على الحال اعتمادا شديدا، ونظراً لقلة النصوص فليس بالمستطاع الحكم على مدى التأثير اليوناني في كتابة سالم. ولدينا رسالة لسالم صدرت عن ديوان هشام بن عبدالملك، الذي كان يليه، تتضح فيها المعالم التي ستتحدد على يد عبدالحميد الكاتب، وقد كتبت هذه الرسالة بصدد استخفاف خالد القسري والي العراق ببعض الأمويين، وهي تمضي على هذا النحو:

« هلا يا ابن مجرشة قومك اعظمت رجلهم عليك داخلاً ووسعت له

في مجلسه اذ رأيته اليك مقبلاً وبجافيت له عن صدر فراشك مكرما، ثم فاوضته مقبلاً عليه ببشرك اكراما لأمير المؤمنين، فإذا اطمأن به مجلسه نازعته نجي السرار معظما لقرابته عارفا لحقه »

ولئن ضاع الكثير مما تركه سالم الكاتب فقد كان، بلا ريب، أول من شق طريق هذه المدرسة وكان استاذ ابرز اعلامها وهو عبد الحميد الكاتب. واكبر الظن أن سالما نفسه أدخل المنطق في تفكيره وكتابته، وان عبد الحميد تأثر به في هذا الجانب، فقد امتازت رسائل عبد الحميد. بخصيصة التقسيم والمنطق الدقيق، فليس هناك استطراد أو تشعث بل يتنقل الكاتب تنقلاً فيه اناة وفيه منطق، فضلاً عن الترادف في لفظه واستعمال الحال الذي يؤدي الى رنة موسيقية، وكأنه يريد الارتفاع بأسلوبه الى مرتبة أدبية عالية، إلا أنه لم يبالغ فيجعله أسلوبا مسجعا، وذلك لسبب بسيط وهو أن السجع لا يتفق والعناية بالمعاني وتقسيمها وتحليلها. وقد وفر عبد الحميد لرسائله ضربا من هذا الايقاع الصوتي الذي جعل عباراته تظهر في شكل معادلات موسيقية دقيقة، وكذلك الأمر بالنسبة لخاصة التصوير في بعض رسائله. ومن رسالة لعبد الحميد الكاتب على لسان مروان بن محمد الى ولي عهده عبد الله بن مروان حين وجهه لمحاربة الضحاك الخارجي، وفيها ينصح له ببعض القواعد العسكرية:

« إذ كنت من عدوك على مسافة دانية وسنن لقاء مختصر وكان من عسكرك مقتربا، وقد شامت طلائعك مقدمات ضلالته وحماة فتنته، فتأهب أهبة المناجزة وأعد اعداد الحذر وكتّب خيولك، واياك والمسير إلا مقدمة وميمنة وميسرة وساقة ».

لقد كان عبد الحميد الاستاذ الأول لأهل صناعة كتابة الرسائل، فهو أول من مهد فصولها وأطال في بعض الشئون وقصرها في بعضها الآخر،

وكان يتخير لكل منها محله الذي يناسبه، وهو الذي رقى هذه الصناعة التي كانت من مهن الموالي فصارت بعده سلماً يعرج فيه الكاتب الى مرتبة ليس فوقها مرتبة، وفضلاً عن الرسائل الحكومية فقد اكثر عبد الحميد من الرسائل الأخوانية وكانت قبله قليلة ضئيلة. وقد كتب عبد الحميد، بعد معركة الزاب وهزيمته مع مروان بن محمد الى الرقة، رسالة مؤثرة الى أهله تفصح عن ذاتيته:

«أما بعد، فإن الله جعل الدنيا محفوفة بالمكاره والشرور، فمن ساعده الحظ فيها سكن اليها ومن عضته بنابها ذمها ساخطا عليها وشكاها مستزيدا لها، وقد كانت اذاقتنا أفاويق استحليناها، ثم جمحت بنا نافرة ورمحتنا مولية فملح عذبها وخشن لينها، فأبعدتنا عن الأوطان وفرقتنا عن الأخوان، فالدار نازحة والطير بارحة، وقد كتبت والأيام تزيدنا عنكم بعدا واليكم وجدا، فإن تتم البلية يكن آخر العهد بنا وبكم، وان يلحقنا ظفر جارح من اظفار من يليكم نرجع اليكم بذل الاسار والذل شر جار... نسأل الله الذي يعز من يشاء ويذل من يشاء أن يهب لنا ولكم الفة جامعة في دار آمنة تجمع سلامة الابدان والاديان، فإنه رب العالمين وارحم الراحمين».

ونجد بجانب هذه الطبقة من الكتاب طبقة أخرى بدأت تعنى بالتأليف والتدوين، وقد الف زياد كتابا في مثالب العرب وألف صحار العبدي كتابا في الأمثال وعبيد بن شربة في تاريخ اليمن، وأمر عمر ابن عبد العزيز بجمع الحديث. وليس غريبا أن تبدأ العناية بكتابة التاريخ فقد بدأت عنايتهم به بعد اتصالهم بالأمم الأجنبية، وهكذا بدأت مع الزمن تدخل في مادة هذا التاريخ عناصر من تاريخ الأمم الأجنبية.

وهكذا بدأت تظهر القدرات الثقافية التي تتمتع بها اللغة العربية، هذه القدرات الواقعية والعظيمة التي استطاعت من خلالها أن تعبر، بصورة مفهومة ومقنعة، عن ترابط الأفكار المجردة، ولتصبح، في العصر التالي، اداة تبادل عالمية للعلوم والتقنيات والفلسفات.

الخاتمة

الظاهرة الأدبية التي حاولنا تتبعها من خلال جدلية الوقائع والايديولوجية، وصلت في نهاية هذه الفترة الى التخفف من الكثير مما كان يشدها الى ما قبلها. لم تنقطع الاستمرارية تماماً، لأنه ما من عصر يتجاوز سابقه بكل ما فيه، وانما داخلها الجديد من خلال المعاناة الوجودية التي يفرضها كل عصر على ابنائه كثمن للتقدم، وقد تحمل الناس مشقة هذا التجاوز الاجتماعي - الذاتي، على قدر ما كانت عليه البنى المختلفة من كتامة أو شفافية.

والشاعر الجاهلي الذي كان يحس بشوق الى كل جانب من الأرض أو ضغنا على كل جانب، والذي حاول بفرديته الجامحة أن يتجاوز تخبطه في اسار القبيلة، كالعصفور في الشرك، ليخرج من «سجن» الحرية في الصحراء، ملبيا نداء القوى المحررة التي كانت توسوس أو تدمدم في شعره، الحقل البكر للمخيلة، يسرت له الحياة أو يسرت لابنه أو لحفيده هذا الامكان الواقعي، وهو ما تشوف اليه بكل جوارحه وكل خلاله وما استبطنه من وجود فردي جماعي كانت لحمته الحياة القاسية في الصحراء ورؤاها المأساوية التي كانت تصعدها القصيدة من تلقاء نفسها لتشهد على مستقبله الحقيقي وسط الشكوك والتناقضات المحيطة بعصره ولتؤجج فيه الشوق البطولي.

ولكن، الى اين حمله هذا الشوق، أو حمل ابنه أو حفيده، في المعاودة المباشرة لهذا الهدف، لهذا الوعد، لهذا الواجب، وهل استقام له أن يواجه، كعهده، من خلال شعره جوهره الأصيل الوحيد فيستحثه، في عالمه الجديد، على استشفاف رؤاه وتملي تجلياتها في سياقها القومي والانساني، وهل لا يزال لقصيدته مداها الروحي في هذا العالم بما يؤمن لها كرامتها كرسالة جمالية جامعة شاملة؟

لقد دخل الشاعر، بقيام الدولة ودخول الحضارة، عتبة مجتمع جديد، أو عتبة مجتمع طبقي، فكيف أمكنه أن يوفق بين التحكم في حياته الداخلية وبين تركها تحت رحمة الدوافع الخارجية؟ ومن الواضح أن طبيعة الشعر تعتمد على الطريقة التي يعالج بها الشاعر مشكلة التوفيق بين الصورة الذاتية التي خلقها وبين شخصيته في الحياة اليومية، فما الذي اختلف في معاناته الشعرية وهل لا يزال صناجة قومه أم اصبح مزماراً ينفخ في روحه؟

لكل عصر، وبالتالي لكل فرد، حاضره في مواجهة ماضيه، لهذا لا يمكن للشاعر، كالشعر، أن يكون، في جدلية الزمن، متخففا كليا من الماضي ولا مسقطا من حسابه الحاضر، لا سيما وأنه اكثر الناس احساسا بتقليد صنعته وأكثرهم احساسا بوطأة التبدل، مادامت القيمة الأساسية للعمل الفني هي التعبير عن الاحساس الذاتي والاحساس بالعصر. وقد كان الشاعر، شأن كل فرد في مجتمع حضاري يواجه ظاهرة محيرة حيرت الانسان في سعيه الحضاري، في كل زمان ومكان، وهي ظاهرة الدولة.

لقد كانت الدولة عمليا «جيكل» و«هايد» الحضارة، فهي تعبر عن فضائل الدولة ورذائلها وتطورها التاريخي، ففي الدولة تتكثف

وتتركز تلك الثنائية المميزة لكل حضارة والمتمثلة في أن كل تقدم يقترن بتقهقر، وفي أن كل قفزة يقفزها الانسان الى الأمام يدفع ثمنها نكسة الى الوراء، وفي أن كل تجل للطاقة الانسانية الخلاقة يقابلها شلل طاقة خلاقة أخرى وفناؤها. وهكذا كانت المنجزات التي تتحقق تغني الشاعر من جانب وتؤوده من جانب آخر، فهي تكسبه افقا نفسيا وعقليا أرحب وتفتح أمامه مجال الصور التي لا تنفد بالقياس الى صور الماضي المحدودة وتيسر له أن يطور قدرته على التركيز على آفاق بعيدة واهداف قصية، وعلى استلهام رؤى ايجابية ذات معنى ومرمى. ولكنه، بالمقابل، لم يعد يستطيع، في مجتمع الدولة الكبيرة، أن يرفض توافه الوجود اليومي كما كان يرفضها في شعره المتوثب المتفجر، الذي كان يحاول به أن يكون نقيض ذلك الوجود بتعاليه عليه، بكبر وشمم، متجاوزاً قصر العمر وهشاشة الحياة وحتمية الخيبات، ولم يعد بوسعه أن يخلق نوعا من خيال الظل في العقل تنير فيه الاشكال مظهرها بالسهولة التي تفعل بها ذلك في الحلم.

لقد اصبحت مشكلته في هذه المرحلة من مراحل تطوره هي أن يكتشف الهدف الذي يجعل وعيه الأفقي يتحرك الى وعي عمودي ينزع الى توسيع علائقه، بحيث تغذي فيه القيم الارادة وتغذي الارادة القدرة على ادراك القيم، لأن الصراع بين ما هو شخصي وبين ما هو تاريخي لا يمكن حله إلا على مستوى اعلى ومن قبل إنسان اصبح على قدر من القوة والأهلية لأن يسمو فوق كليهما. والواقع أن الحياة الاجتماعية والسياسية لم تسهل عليه تماما قصده هذا، اذ لم يكن قد استبان بعد، في هذه النقلة الحضارية، الخيط الأبيض من الخيط الاسود، فلا تزال الدولة، وهي في إبانها «عربية اعرابية»، وبذلك ظلت حياة الشاعر سلسلة من الاستجابات لهذه المثنوية التي كان يمارسها على مستويات

مختلفة، بانفعال صادق أحياناً أو يجري على تقليد أحيانا أخرى، في محاولة لالتماس شيء من النسبية في القول والفعل والملاءمة.

ولئن كانت حياته سلسلة من الاستجابات لهذا العالم، فهي على مستويات مختلفة، لأن كل مستوى انساني يستثير مستوى مختلفا عن غيره من الاستجابة، أي مرتبة مختلفة من الشخصية واذا كان الشاعر قد خرج نسبيا من اندماجه في قبيلته فهو لم يبت حبلها تماما، في محاولته أن يوافق خطوه مع خطو الجماعة الأكبر، لأنه أصبح في بعض مجالات فخره وشعر حروبه ومدحه أمام ظاهرات تتقاصر ازاءها الدواعي القبلية، لهذا، بدأ يستشعر، وقد خبر اعمق استجاباته، أي اعمق لحظات وعيه لذاته، أنه أكثر وحدة من شاعر الصحراء في فرديته التي يستثيرها الامتداد الصحراوي فتمضي معه.

وإذا اراد أن يخرج من وحدته ليشارك في الحياة العامة، فهو شاعر السلطة أو شاعر فرقة أو حزب سياسي، أي شاعر قضية يجب أن يلتزم بها، بقناعة أو بغير قناعة، وهو، في كلا الحالين، مطالب أو مطالب نفسه بأن يعدل مواقفه تبعا لمتغيرات الحياة السياسية والاجتماعية دون أن ينسى شبح السلطة في حالي التأييد والمعارضة. وازاء المتحد المشترك الأعلى الذي يملك السلطتين الزمنية والدينية، كان عليه إما التلاؤم معه أو البحث عن متحد مقابل، يجمع هو الآخر المثنوية الزمنية - الدينية. وهو، في حال الرضى والتأييد فاعلية مستقلة شأن الفاعليات الكثيرة المتمايزة المتكاملة، في المجتمع الكبير والدولة الكبيرة، يحدوها طلب اجتماعي بأن تقدم الصورة الانعكاسية لحياة رجال السلطة الجديدة أو ما يريد هؤلاء الحكام أن يعرف عنهم ويؤثر، وهو، في حال المعارضة، الداعية العضوي للجماعة المعارضة أو المشاقة لهذه السلطة.

وعلى الرغم من تقربه من السلطة ووضع موهبته فيما يرضيها، فإن فنية الصياغة لديه تدل في معظم الأحوال على قليل أو كثير من المعاناة الصادقة، وهي القيمة الأساسية للعمل الفني والفارق الجوهري بين الفن والصنعة، وهذه الفنية تحمل سرها الكامن لا مظهرها المبذول للعيان. ولطالما كان التمدح والفخر لديه تمدحا بنفسه ورؤسائه وقبيلته، فراح، في موقفه الجديد، يحاول الاستمساك بشيء من دوافعه الذاتية، حتى لا تتردى الذاتية في مشاقة أو منازعة لوجودها ولربما كان في التصور أو الملاءمة النفسية ما يمد له طوف نجاة أو ما يشبه الطوف. وتدلنا الدراسات الحديثة على أن الكتاب الذين يتمتعون بخيال خصب يميلون الى الاعجاب بالعظماء الذين يتصورونهم مشابهين لهم، وينتهون عادة الى مجافاة الموضوعية، ويحولون البطل فيما يكتبون الى انعكاس لأنفسهم. ولربما كان هذا التحليل ينطبق على الأوضاع النفسية لكثير من الشعراء ولا سيما اصحاب الفخار والاعتزاز بالنفس. ولولا ذلك لما كان لهذا الشعر أن يعتمد على الصنعة وحدها في كماله وسمو طبقته.

ومن المعروف أن اخفاق الشعر هو النتيجة المباشرة للتصادم بين الشخصية التي اختارها الشاعر لنفسه وواقعية الحياة التي يترتب عليه أن يعيشها، فشيطان الشعر أو عبقر الذي كان يوحي للشاعر أو يستوحيه الشاعر اصبح رهن ارادة الشاعر يستبطنه بدلاً من أن يهبط عليه. ولعل الهجاء الذي كانت تثيره لعبة السلطة هو الذي اقصر في فنيته فكان أحط انواع الشعر، لأنه عندما اصبح لعبة السلطة اصبح في الوقت نفسه لعبة الصنعة. ويؤيد ذلك ما انتهى اليه بعض الباحثين من أن بعض القصائد الهجائية كان يشارك في وضعها عدد من شعراء القبيلة ثم تنسب الى واحد منهم يكون، في الغالب، اشهرهم، وقد شاعت في هذا المجال «المرافدة» وهي أن يعين الشاعر صاحبه بالأبيات

فيهبها له.

وعلى الرغم من وفرة استجابات الشاعر، فقد ظل لب حيويته وأساس حياته الخفية انما يقع في تلك الاستجابة الحميمة للجمال، فهي التي تستثير اعمق احساسه بهويته. وحين يبرز التعبير عن الذات من هذه «الحياة الخفية» تختفي «الشخصية» أو في القليل تصبح لا أكثر من طبقة رقيقة من الماء وظيفتها أن تنشر الضوء. ولم يكن غريباً أن يكون الشعراء المبدعون المجددون هم الشعراء الذين استجابوا للتأثيرات الجمالية والحضارية، اكثر من الذين استجابوا للانفعالات اليومية وأن يكون الغزل أوفرهم حظاً في هذا الميدان من خلال اقترانه بالغناء، وكذلك شعر الخمرة، وهي عوالم يتلاشى فيها المظهر اليومي الروّاغ ليصل بعده الشاعر الى عالم لا يمله الشعر لأن الاحساس بعالم يعرفه الشاعر جيداً يفسح المجال أمام احساس جديد ذي دلالات أوسع.

* * *

وفي حين كان الشعر أو الشاعر يعاني من هذه الازدواجية، كان النثر أو الناثر ينطلق بجناحين جديدين، إذ لم يكن مطالباً بأن يلتفت الى الوراء، لأن افقه الأرحب انما يبلغه بقيام الدولة وبناء الحضارة، ولم يكن عليه إلا أن يطوع اداته لتصبح صالحة لأكثر من غرض من أغراض الحياة الجديدة، لأن تقدم الدولة وتوطد الحياة الحضرية، وتعقد متطلباتها بتمايز الفاعليات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبداية وعي المجتمع لنفسه واحساسه بالتاريخ، كانت كلها تدعو النثر ليأخذ مكانه على مستويات مختلفة، من الادراك الجمالي الصرف الى الادراك المستخدم في الحياة اليومية، وقد لاحظ انجلز في

معرض كلامه على الحقوق بأن ظهور الحقوق كمجال مستقل تناسب مع تطور تقسيم العمل الذي أدى الى قيام هيئة من الفقهاء المحترفين. ويظل مناط الفصل في توصيف النثر هو الأولوية التي تعطى للشكل أو الوظيفة، وثمة فترات يقترن فيها الشكل بالوظيفة فتبرز عندئذ جمالية وظيفية ليست سوى بعد من أبعاد مستوى جمالي وثقافي تكون عليه طبقة متميزة أو قلة مستنيرة، يمكنها أن تفرضه بمالها من منزلة اجتماعية وسلطة سياسية وذوق فني، تاركة للأكثرية الاكتفاء بالجانب الذي يمكنها من ادراك العالم اليومي المعيش وفهمه.

إن كل دائرة أو مجال من ابداع الانسان يقدم الى الفكر حقلا جديدا يستطيع النفاذ اليه والتمدد في أرجائه، ولقد كانت ابداعات هذه الفترة ذات اشعاع وامتداد بحيث طبعت بطابعها مستقبل الأمة العربية، وطبعت الظاهرة الأدبية بخاصة، لأكثر من عشرة قرون، لأن فيها انتصرت حركة التعريب في المراكز الحضرية التي أخذت في التعاظم بتكريس نفوذ اللغة العربية. ولم تعد هذه اللغة اداة انتقال لمفاهيم وأفكار مرتبطة «بالعروبية» فحسب بل نمت وغنيت ومرنت لتصبح اداة تعبير عما يفكر به المجتمع الحضري الجديد ويشعر به ويحاول الابانة عنه. لقد ولدت الحضارة العربية لتبقى، وكان هذا الوليد، في أخريات العصر الأموي يحمل تباشير اصالة حضارية تنطلق من المتطلبات الداخلية في عالم آخذ في التوسع والذي اثبت، في اشكاله الأخيرة غير المتوقعة عند أهل ذلك الزمن، حتمية أخذت ترتسم في كل مكان وبقوة مذهلة، وهي رجحان «العروبية» باستيعاب وتمثل الانماط التي سادت في المجال العربي على مر العصور، وكذلك المؤثرات الحضارية المجلوبة، الأمر الذي جعل هذه الحضارة الانسانية الجديدة عميقة في جذورها ضاربة في العلاء بفروعها، لاحق لها في

التوقف أو النكوص، وبكلمة، لقد تأكدت خصوصية حضارية انسانية اصبحت كالمدينة على خريطة العالم، يمكنها أن تستقبل كل وافد وتحفل بكل زائر أو مسائل، تستزيد بما يخالطها أو يندمج فيها دون أن تفقد شيئا من روحها أو اصالتها.

في مراجع الكتاب

١ - تاريخ الانسانية — هـ.ج. ويلز، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد

٢ - تاريخ الدولة العربية — يوليوس فلهاوزن، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة

٣ - التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري ★ — الدكتور صالح أحمد العلي

٤ - ست دراسات في النمط الآسيوي للانتاج★ — تحرير وترجمة احمد صادق سعد

٥ - دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب ★ — بندلي الجوزي

٦ - الاسلام والمعركة الصوفية — جان دورانغ

٧ - تاريخ الأدب العربي — ر. بلاشير، ترجمة د. ابراهيم الكيلاني

٨ - الغزل عند العرب	ح.ك. فاديه ترجمة. د. ابراهيم الكيلاني
٩ - الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي	د. عبد الحميد يونس
١٠ - التطور والتجديد في الشعر الأموي	د. شوقي ضيف
١١ - فصول في الشعر ونقده	د. شوقي ضيْف
١٢ - الفن ومذاهبه في النثر العربي	د. شوقي ضيف
١٣ - الشعر العربي بخراسان في العصر الأموي	د. حسين عطوان
١٤ - الشعراء الصعاليك في العصر الأموي*	د. حسين عطوان
١٥ - فن الشعر الخمري وتطوره عند العرب	ايليا حاوي
١٦ - فن الهجاء وتطوره عند العرب	ايليا حاوي
١٧ - شعر الفتوح الاسلامية في صدر الاسلام	النعمان عبد المتعال القاضي
١٨ - الحياة الأدبية، عصر بني أمية	د. محمد عبد المنعم الخفاجي
١٩ - شعراء البصرة في العصر الأموي	د. عون الشريف قاسم
٢٠ - ديوان حسان بن ثابت الانصاري	ضبط وتحقيق عبد الرحمن البرقوقي
٢١ - زهر الآداب	ابو اسحاق ابراهيم ابن علي الحصري القيرواني
٢٢ - العمدة	ابن رشيق
٢٣ - السيرة	ابن هشام

٢٤ - نهج البلاغة	علي بن ابي طالب
٢٥ - الخوارج في العصر الأموي ★	د. نايف محمود معروف
٢٦ - العلامة ابن خلدون	ايف لاكوست
	ترجمة د. ميشال سليمان

★ من منشورات «دار الطليعة - بيروت».

مواد الكتاب

للمؤلف
عن دار الطليعة

● الأدب والدولة

● الثنائية في ألف ليلة وليلة

● مدخل إلى الأدب الجاهلي

٣٠٠٠/٨١/٨٤٩

هذا الكتاب

فـترة صدر الاسلام والدولة الأموية من أعجب الفترات في تاريخنا القديم لفرط ما تخللها من منجزات ومآثر وما أنتابها من انعطافات وتحولات وما حفلت به من نجاحات، وانتكاسات . كما تعدّ تلك الفترة واحـدة من أخصب الفترات التي كان للأدب فيها دور كبير في التعبير عن جوانب هامة من الحياة الجديدة ، ممثلة في لقاء الحضارات وفي تصوير عملية بناء الدولة ، ومـا كان يعتري الناس في علاقاتهم مع شكل جديد من السلطـة وطراز جديد من الحكام ودخول هذا الأدب حومـة الحياة السياسية والجدل السياسي .

احسان سركيس ، صاحب « الأدب والدولـة » ، و « الثنائية في ألف ليلة وليلة » ، و « المدخل الى الأدب الجاهلي » يدرس هنا أدب تلك الحقبة عن طريق المزاوجة الوثيقة بين الأدب والتاريخ ، فيدرس الأدب من خلال التاريخ ويدرس التاريخ من خـلال المعطيات الادبية . وهذه العملية ، أعني المقابلة ما بين الحياة العامة ومنعكسها الأدبي من شأنها تمكين كلٍ منهما أن يكشف ما خفي من سـر الآخر .

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت